LA PHILOSOPHIE EN ÉGYPTE

AUTEUR: Ahmed Abd El Halim Atteya

TRADUCTION: Mona Saraya

PRÉSENTATION: Abdelkader Bachta, Directeur De La Collection

EDITION: 1ère édition (2016)

ÉDITEUR: La Maison Tunisienne du Livre

45-43 Avenue Habib Bourguiba

Colisée: 1er étage B: 98 – 130

E-MAIL: mtl.edition@yahoo.fr

DISTRIBUTEUR: SOTUPRESSE

ISBN: 978-9938-890-46-8

AHMED ABD EL HALIM ATTEYA

LA PHILOSOPHIE EN ÉGYPTE



LA MAISON TUNISIENNE DU LIVRE

PRÉSENTATION

par Abdelkader Bachta

1- Objet et composition:

Le professeur Abdelhalim Attia, de l'université du Caire, est connu pour avoir beaucoup écrit en arabe, Voulant communiquer certaines des ses idées exprimées dans sa langue maternelle en Français, il produit ce livre portant sur la philosophie en Égypte. Pour cela, il réunit quatre articles importants, savoir;

a) La révolution en Égypte: l'auteur y traite les deux grandes révolution que l'Égypte a connues à travers son histoire moderne (en 1952 et en 2011); il a exposé, à ce niveau, les points de vue de penseurs égyptiens remarquables comme Hassen Hanafi, etc...

b) Le concept d'éthique dans la philosophie égyptienne; à y voir de près, on comprend que l'idée de liberté, avec sa signification occidentale, est au centre.

c) La philosophie chez les philosophes chrétiens d'Égypte. On prend, sur ce plan, deux repères essentiels qui sont Youssef Karam et le père Kanawati qui sont contemporains.

d) La quatrième et dernière étude intéresse la philosophe de Najib Mahfoud qui a une formation de base philosophique et qui est parvenu, étant adulte, à avoir le prix Nobel en lettres.

Cet ensemble d'articles ne manque pas du tout d'intérêt.

2- L'intérêt de l'ouvrage:

Cet ensemble a, ou moins, un double intérêt, à savoir.

a) Le lecteur francophone (et même occidental, en général), peut y trouver des renseignements précis sur les sujets traités, introuvables, dans leur précision, dans les langues occidentales (et en français en particulier).

b) Le lecteur francophone (et occidental en général) rencontre, dans ce livre, certaines de ses tendances religieuses et culturelles (et peut faire ainsi les comparaisons clarifiantes nécessaires). Nous pensons, par exemple, ici, à l'étude sur la pensée chrétienne, que l'occident croit sa propriété. A l'encontre de cet avis, M. Attia parle d'un "christianisme oriental". Nous faisons allusion aussi, sur ce plan, à l'étude sur l'étique, où on fait usage, explicitement, de concepts occidentaux, et même, plus précisément, français.

Mais quelles réserves peut-on présenter à cette œuvre?

3- Les réserves:

a) On aurait aimé que la langue que le traducteur a employée épouse davantage les structures spécifiques de la langue française, même si l'essentiel est rendu et que cela ne représente pas, vraiment, un handicap à la compréhension du texte. C'est pourquoi on a juge d'apporte, seulement quelque correction.

b) En ce qui concerne le fond, les idées, il aurait été préférable de nous présenter un travail homogène et uni, au lieu d'un ensemble d'articles disparates sur le même sujet (même si le procédure suivie, ici, est possible: de grands auteurs français l'ont adoptée).

c) Toujours à propos du style de la rédaction, on aurait estimé que l'auteur problématise davantage au lieu de se limiter, souvent, à l'usage d'un style, pour ainsi dire, linéaire et accumulateur; il aurait, de cette manière, suivi l'esprit de la philosophie française qu'il a voulu imiter.

De toute façon, nous pensons qu'en général, il s'agit là d'une contribution intéressante sur un sujet inédit malgré le caractère modeste du Français.

INTRODUCTION
LA PHILOSOPHIE EN ÉGYPTE

La philosophie en Égypte remonte à l'époque d'avant la fondation de l'ancienne université égyptienne. En effet, quelques leçons étaient données à l'université d'Al Azhar portant sur la logique et la scolastique. Les revues arabes éditées en Égypte comme *Al Moktataf, L'Université et El Hélal* nous donnent une idée sur l'intérêt précoce à la traduction de quelques études et à faire connaître quelques philosophes.

L'image de la philosophie se précisa ainsi que les traits de la leçon philosophique en Égypte par l'inauguration de l'ancienne université égyptienne grâce à un groupe de professeurs orientalistes qui y enseignèrent la philosophie notamment le Français Massignon et l'Espagnol El Conde de Galartha. Après la transformation de l'université en une université gouvernementale officielle et l'appel de philosophes célèbres pour enseigner à l'université égyptienne notamment Emile Brahé l'historien de la philosophie, André Lalande, l'auteur de la grande encyclopédie philosophique et André Koyré, l'auteur de nombreux ouvrages en science et spécialiste en philosophie allemande et en phénoménologie.

La première fut licenciée de la nouvelle université en 1929. Elle comporta des noms comme Naguib Baladi, Youssef Mourad, Mohmoud El Khodeiry, Thabet El Efandi, Othman Amin, Mohammed Amine, Mohammed Mostafa Helmy et Ahmed Foad El Ahwani. Avec les philosophes

français, leur enseignaient le Cheikh Mostafa Abd El Razek qui s'occupait de l'enseignement de la philosophie islamique et le professeur Youssef Karam qui aidait dans l'enseignement de l'histoire de la philosophie. Leurs disciples furent des générations suivantes. Les intérêts philosophiques s'accroissent et se diversifient en Égypte. Ils varient entre l'intérêt pour l'histoire de la philosophie, la philosophie musulmane et chrétienne occidentale au Moyen Age, la philosophie de la science et de l'éthique. Sont nombreux les noms européens et égyptiens qui contribuèrent à l'enrichissement de la leçon philosophique en Égypte dès ses premiers débuts jusqu'aujourd'hui.

Il est difficile de faire un recensement dans un ouvrage de tout ce qui concerne la philosophie en Égypte. C'est pourquoi nous optâmes, afin de donner les aspects généraux de la philosophie en Égypte, pour le choix de quelques aspects de la leçon philosophique afin de préciser les traits et les caractéristiques de la philosophie en Égypte. Cet ouvrage se compose de quatre études qui sont La philosophie et la révolution en Égypte, Le discours éthique en Égypte, La philosophie chrétienne arabe contemporaine et La philosophie chez Naguib Mahfouz.

La première étude porte sur la position des philosophes égyptiens vis-à-vis des révolutions de juillet 1952 et de janvier 2011 et elle présente les différents efforts présentés par Othman Amin, Yéhia Howeidi, Mourad Wahba, Foad Zakaria et Abd El Rahman Badawi vis-à-vis de la révolution de 1952, partisans ou critiques, ainsi que Hassan Hanafi et Mohammed Soffar vis-à-vis de la révolution de janvier 2011.

La deuxième étude discute les différentes bases sur lesquelles se fondèrent les études philosophiques éthiques en Égypte qui se basèrent sur la liberté de la volonté dans les différents courants philosophiques qui adoptèrent quelques principes occidentaux, sociaux, positivistes ou existentialistes sur la base de la croyance religieuse chez quelques contributions de professeurs de l'université Al Azhar en Égypte.

La troisième étude expose deux génies de la philosophie arabe contemporaine qui sont Youssef Karam et le père Kanawati. Tous deux représentent le courant du néo thomisme. Nous présentons leurs différentes contributions dans ce domaine. L'étude analyse sa philosophie par les différentes correspondances et elle explique leur position vis-à-vis de la vie philosophique en Égypte de cette époque. La quatrième et dernière étude porte sur Naguib Mahfouz et la philosophie. Elle présente un aspect inconnu des écrits du grand romancier égyptien titulaire du prix Nobel de Littérature en 1988, à savoir l'aspect du philosophe. Naguib Mahfouz obtint sa licence du département de philosophie de l'université du Caire en 1934, avec deux grands noms de la philosophie en Égypte, qui sont Tawfik El Tawil, le pionnier des études éthiques en Égypte et Mohammed Abd El Hadi Abou Rida, le professeur de la philosophie musulmane. Dans ces études, nous analysons les différents écrits de Naguib Mahfouz datant de la fin des années trente du siècle précédent sur Socrate, Platon, la psychologie, la perception, la philosophie de la langue, la raison et le concept de divinité qu'il dévoila et que nous publiâmes dans un livret à l'occasion du centenaire de sa naissance.

Nous espérons que ces études présentent les traits de la philosophie en Égypte au lecteur français et européen, afin de montrer la relation entre la philosophie moderne en Égypte et les bases occidentales qui contribuèrent avec d'autres dans sa floraison, dans l'espoir que cette philosophie puisse attirer l'attention sur les travaux de la raison afin de faire face à l'image des croyances et des idées stériles qui dominèrent quelques courants religieux.

En conclusion, nous adressons nos remerciements et notre gratitude s'adressent à notre collègue, Dr Mona Saraya, faculté des lettres, université du Caire, pour tout l'effort fourni dans la traduction de cet ouvrage. Nous citons également le rôle éminent joué par notre collègue tunisien Dr Abd El Kader Bachta qui consistait à établir les contacts entre les lecteurs et les éditeurs français et nous-mêmes, incarnant ainsi la culture intermédiaire.

Ahmed Abd El Halim Atteya,

Le Caire, Janvier 2015.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE ARABE CONTEMPORAINE: KANAWATI ET YOUSSEF KARAM

Nous abordons beaucoup la philosophie chrétienne, nous voulons dire par là la philosophie occidentale médiévale. Pourtant, nous pouvons suivre les courants de la philosophie chrétienne variés dans la pensée contemporaine .Nous pouvons aussi parler du christianisme oriental, que ce soit chez les anciens philosophes arabes comme Yéhia Ben Adi ou moderne comme Youssef Karam, Albert Nasry Nadéri, Youssef Chalala, Georges Chéhata Kanawati, Zakaria Ibrahim, Boules Noya, Mourad Wahba, et d`autres .Si cette délimitation ne plait pas à certains et rejetée par d`autres, la contribution de Zakaria Ibrahim est proche de l`existentialisme croyant et la pensée de Mourad Wahba est un développement à travers le parcours de sa pensée vers ce qu'on appelle " L'universalisme `qui doit être compris comme étant ni universel ni religieux. Youssef Karam s`intéressa, dans son étude de la métaphysique et l`histoire de la philosophie au niveau thomisme., Georges Karawari compte aussi parmi ses prédécesseurs. Cette étude se place dans le contexte de ce qu'on peut appeler *La Philosophie chrétienne arabe contemporaine* chez deux de ses plus importants précurseurs: Youssef Karam et Georges Kanawati.

La participation du père kanawati à l'ouvrage commémoratif, publié par le haut conseil de la culture (1988) intitulé` *Youssef Karam, penseur arabe et historien*

de la philosophie , a une importance majeure qui révèle non seulement sa contribution variée à ce volume, à savoir son étude intitulée *Youssef Karam à travers ses lettres* et sa traduction de diverses études présentées par les amis, les collègues et les disciples de Youssef Karam au cinquième numéro de la revue *Médéo* (1959) consacré à Youssef Karam, écrites par Ibrahim Madkour, Mohammed Moussa, Otman Amin, Naguib Baladi et Mourad Wahba, précédées par Kanawati. c'est ce qui confirme la relation étroite qui les lie et qui se manifeste d'une manière très profonde dans l'analyse de Kanawati des lettres de Youssef Karam qui lui sont adressées.

Dans l'introduction du cinquième numéro de *Médéo*, Kanawati nous informe à propos de sa visite à Youssef Karam qui précéda de dix jours son décès. Il nous explique comment il continuait difficilement et lentement son écrit sur l'éthique .Il projetait rassembler dans un autre ouvrage les plus beaux textes soufis. Il était soumis, par habitude, à la volonté divine. La profonde amitié qu'il montra longuement, l'encouragement et les précieux conseils exigent de Kanawati de publier ce qu'écrivirent les amis et collègues de Youssef Karam [1] Dans l'allusion de Kanawati aux études contenues dans ce numéro, les traits de Youssef Karam chez Kanawati se manifestent.

Le premier trait qu'il trouva chez Youssef Karam, qui exprimerait en même temps Kanawati, est sa référence au fait que le prêtre Huber (qu'il connut de prés)insistait sur le

---

[1] Le père Kanawati: *à la mémoire de Youssef Karam*, numéro 5, revue *Medeo*, Dans: *Atef El Eraki: Youssef Karam penseur arabe et historien de la philosophie*, Le Haut Conseil de la Culture, Le Caire, 1998, p.527.

côté spirituel et la profonde croyance en ce philosophe qui trouva dans sa croyance religieuse la force de réaliser son objectif, à savoir renforcer les liens entre les différentes croyances (p.526). Kanawati avait aussi comme objectif malheur le dialogue entre les religions,

Le deuxième trait est ce qu'expliqua Naguib Baladi quant aux réalisations philosophiques de Youssef Karam, à savoir vaincre les difficultés langagières que le penseur arabe doit surmonter.

Nous savons que les lectures et les écrits philosophiques de Kanawati et de Yousef Karam étaient dominés par la langue française .Cependant, l'œuvre la plus marquante de Kanawati était l'étude des ouvrages philosophique islamiques, et celle de Karam .était la formulation philosophique première. En effet, il consacra son intérêt aux concepts philosophiques arabe, même si Kanawati se connait sa faiblesse en langue arabe.[1]

Le troisième trait indique l'intérêt des milieux islamiques pour Youssef Karam et sa place, tel qu'il se manifeste dans le témoignage de Mohammed Youssef Moussa, ex-professeur à la faculté des origines de la religion et chef du département de la Charia à la faculté des droits à l'université du Caire. Kanawati commente cela en montrant combien Youssef Karam fut apprécié dans les milieux qui semblaient éloignés de lui va dans ce même sens ce qu'écrivit Ibrahim Madkour, le secrétaire général du " Magma' " de la langue arabe au Caire et Othman. Amin qui

---

[1] Le père Kanawati: *Le dernier dialogue du père Kanawati avec Mahmoud Azab et Hoda Issa* Dans *Régis Morlan et Hani Labib: Le père Kanawati: La carrière de la vie*, Institut des études orientales des pères dominicains, 1998.

était l' étudiant de Youssef Karam explique le message de Youssef Karam tel qu' il se manifeste dans le premier trait. Kanawati affirme: "Dans un monde dominé par les différends causé par l'envie et la haine qui recherche la domination matérielle avec avidité troublante, le visage de Youssef Karam se trace dans notre horizon comme symbole de l'encouragement et de l'espoir pour ceux qui ont l'ambition de former une jeunesse qui puisse bien réfléchir et qui s'attache à la vérité selon tous ses points de vue. La vie et les ouvrages de Youssef Karam sont une preuve tranchante sur la domination de la pensée et des forces spirituelles sur la matière (P. 527). Nous nous arrêtons à ce qu'expliqua Kanawati dans cette présentation: la profonde amitié qui les lie, le coté spirituel chez Youssef Karam et son idéal pour fonder et consolider les liens entre les différentes croyances, sa souffrance et son grand souci d'écrire la philosophie en arabe.

Présentons, au début, un aperçu sur le père Kanawati, sa vie et son œuvre, de sorte que nous puissions lire à sa lumière en profondeur les lettres de Youssef Karam adressées à lui afin que nous puissions déterminer les caractères de chacun d'eux, leurs points de convergence et de divergence et ce qui les distingue l'un de l'autre en réponse à la question posée au début de cette étude.

Kanawati est né à Alexandrie dans une famille qui appartient au secte grec orthodoxe et il fut à l`école des frères. Il obtint le baccalauréat français en 1922. Il étudia à l`université Jésuite à Beyrouth et il obtint la licence de pharmacie en 1926. Il continua ses études à l`université de Lyon pour obtenir le diplôme de l`ingénieurie chimique (1928) et il travailla dans les analyses chimiques et

pharmaceutiques. Je devint prêtre en 1934. Ensuite, il étudia la philosophie en Belgique (1935-1937), sous l'influence de Youssef Karam .Il obtint le doctorat en théologie de l'université/ Dominicaine en 1941.Il vécut une partie de sa vie en Algérie jusqu`à 1944 et là il connut Louis Bardat (1904-1906) et ils collaborèrent ensemble dans diverses affaires scientifiques qui commencèrent par leur études de théologie chrétienne et la scolastique islamique. Il travailla à l'institut français des études orientales au Caire. Il obtint le doctorat de l'université de Montréal en 1950. Il fut connut sur le plan arabe et international. L`université Belge de Lovan et l`université catholique à Washington lui octroyèrent le doctorat honorifique. Il obtint la médaille de la science et des arts en Égypte ainsi que le prix du club de la méditerranée en 1983. Il fut nommé au conseil des papes de la culture en 1984 pour représenter la région arabe musulmane l'objectif est de renforcer le dialogue entre les religions. [1]

Le Père Kanawati fournit des efforts importants dans les différents domaines, notamment les sciences arabes et la philosophie islamique et le dialogue entre l'islam et le christianisme. Nous voulons faire référence à ses ouvrages scientifiques dans ce domaine.

Kanawati écrivit en histoire des sciences (qui est sa spécialisation précoce) qu'il nous présente en tant qu'historien distingué de la science. c'est un domaine auquel ne s'intéresse pas Youssef Karam qui s'occupe de l'histoire de la philosophie européenne, grecque, médiévale et moderne. C'est ce à quoi Kanawati ne s'intéresse pas.

---

[1] Dans cette partie, nous nous basons sur ce qui fut cité à la première partie de l'ouvrage de Regis Morlan et Hani Labib intitulé *Le père Kanawati*, p.19-74

Il écrivit sur l'histoire des sciences en Islam dans l'ouvrage *intitulé Cambridge history of Islam*, l'histoire de la pharmacie et des médicaments aux temps anciens et modernes, ses séminaires adressés aux étudiants de pharmacie à Alexandrie en 1959, *L'histoire de la pharmacie chez les Arabes* en 1967, et quelques recherches avec lesquelles il participa dans des séminaires scientifiques telles que: *Les médicaments des yeux* chez Ishac Ben Hanin, Bagdad 1974, *La médecine* de Bagdadi, la chimie chez Avicenne, *La chimie chez les Arabes* dans l'encyclopédie de l'histoire des sciences chez les Arabes, sous la direction de Rochdy Rached, en 1997, *Le livre des joyaux et des pierres* de Bayrouni, colloque sur Bayrouni, Téhéran, 1972, Pakistan 1973.

Du début de ses écrits philosophiques, figure *Les ouvrages d'Avicenne* (1950), publié par l'administration culturelle à la ligue arabe qui le choisit pour accomplir cette mission étant donné qu'il est spécialiste d'Avicenne qu'il apprécie énormément, comme Thomas Quintilien. Il rédigea l'entrée *Avicenne* dans l'encyclopédie de Bostani en 1960. Il étudia bon nombre de ses ouvrages qui sont *L'introduction à la logique de la guérison* en collaboration, en 1952, *Les discours de la logique de la guérison*, en collaboration, 1959, *La guérison*, en collaboration en 1960, *L'âme et la nature de la guérison*, en collaboration, en 1975. *La guérison* fut traduite en français à Montréal, 1953 – 1955, et La métaphysique d'Avicenne en deux parties, la première en 1978 et la seconde en 1985. Il a des chapitres sur l'histoire des sciences chez Avicenne comme le dixième chapitre de l'histoire de la pharmacie et des médicaments dans les temps anciens et médiévaux, 1959, la chimie chez Avicenne, colloque de Rome.

Autre cet intérêt pour le cheikh, il s'intéresse au philosophe de Cordoue. Il aborda les écrits d'Averroès en 1978. Il étudia *Les lettres médicales d'Averroès* et il contribua à l'ouvrage publié par le haut conseil de la culture au Caire sur Averroès. contrairement à Avicenne. sa vision pour lui est presque identique à celle des Thomiste .[1] Probablement, cette position engloba les chercheurs arabes contemporains qui s'occupèrent d'Averroès tel que nous trouvons dans ce qu'écrivit Kanawati sur Mahmoud Kassem. [2]. La scolastique chez Kanawati Vient dans une place aussi importante que celle de la philosophie pour comprendre la civilisation arabe et le fondement du dialogue entre l'Islam et le christianisme.

Il collabora avec Louis Gardier dans la publication de l'introduction à la scolastique islamique en comparaison avec la théologie chrétienne en français en 1948 avec une présentation de Massignon. Cet ouvrage fut traduit en arabe par le père Farid Gabr et Sobhi saleh en trois volumes sous le titre *La philosophie de la pensée religieuse* (1967-1969)[3].

---

[1] Kanawati nous parle dans son dialogue de l'invitation du père Boulanger au thomistes au monastère des père dominicains au Caire (p.172) et l'influence de Youssef Karam qui réunit l'aristotélisme et le thomisme (p.173), l'invitation du club thomiste et des cahiers qu'il publie (p.186) ainsi que l'influence de Quintilien sur lui (p.188), Ibid.

[2] Kanawati attaqua la position de Mahmoud Kassem dans son ouvrage intitulé *Les écrits d'Averroès*, il le critiqua également dans son dialogue dans l'ouvrage intitulé *Notre père Kanawati* étant donné qu'il critiqua Quintilien (p.196). Cf Notre recherche intitulée Les études arabes actuelles sur Averroès, la revue de l'association égyptienne de philosophie, huitième numéro, Le Caire, 1999. P.130-149.

[3] *Louis Garnier et Georges Kanawati: La philosophie de la religion entre l'Islam et le christianisme*, traduit par l'arabe par le Cheikh Sobhi Saleh et le père Docteur Farid Gabr, Dar El Elm Lel Malain, Beyrouth, première édition, 1967 et la deuxième 1987. L'ouvrage se compose de trois parties. Dans la traduction arabe, ces trois parties sont rassemblées sous un même intitulé, à savoir: *Introduction à la théologie musulmane*, suivi par un titre secondaire qui montre que l'objectif du livre est une *tentative de théologie comparée*. La recherche aborde la méthodologie que suit la pensée religieuse chrétienne ou musulmane dans le soulèvement de questions et leur résolution. Introduction p.1

Il collabora avec Gardier dans la traduction du message de Bagouri intitulé *L'explication du joyau: l'utile dans la science de l'unification,* et il étudia la partie intitulée *La volonté* de l'ouvrage intitulé *L'essentiel du juge Abd El Gabbar el Motézéli* (1963). Il édita avec Gardier l'ouvrage intitulé *Le soufisme musulman, la philosophie de la pensée religieuse entre l'Islam et le christianisme.*[1], Toronto, 1960, et le chapitre qu'il rédigea sur la philosophie, la scolastique et le soufisme dans l'ouvrage intitulé *Le patrimoine de l'*Islam de Joseph Chakhet. [2].

Il publia en collaboration avec Ahwani l'ouvrage intitulé *L'âme* d'Aristo-Talès, le Caire, 1949, outre ce qu'il écrivit sur l'église vivante en 1949 et les monastères chrétiens dans l'Islam et les tendances et les courants de l'Islam contemporain, Le Caire, 1982, et *Le Christianisme et la civilisation musulmane.* [3]. *La culture dans le dialogue islamo-chrétien* où il aborda les traits de la civilisation

---

[1] Il dit: « Quand nous parlons du soufisme, nous entrons dans un des aspects les plus beaux de la pensée musulmane voire de la civilisation musulmane. En effet, que les mots écrits par plusieurs penseurs sur le soufisme nous émeuvent. En outre, l'excellence de leur description fait l'objet de notre admiration, *Le patrimoine de l'Islam*, troisième partie, deuxième édition, p.62. En outre, la soufisme réunit l'austérité et le soufisme en même temps. Il exige la purification de l'âme qui la prépare à l'union avec la vérité divine. (Ibid, p.71). l'intérêt de Kanawati au soufisme est dû à la grande influence de Massignon sur lui qui le dirigea vers cette voie en lui disant: « Fais attention, l'Islam n'est pas un rationalisme ni un positivisme et n'étudie pas seulement la philosophie. », *Notre père Kanawati, La carrière de la vie*, p.185.

[2] CF: Kanawati, *Le patrimoine de l'Islam*, deuxième partie, p.62 et suivantes.

[3] Dans cet ouvrage, Kanawati aborde les états et les circonstances historiques, sociales et culturelles des chrétiens au pays arabes avec la recherche des croyances chrétiennes et ses différentes sectes orientales. Il vise à répondre à la question concernant la relation entre les musulmans et le chrétiens, comment ils purent vivre ensemble tous ces derniers siècles et comment le mouvement de traduction mené par les chrétiens contribua-t-il à la transmission de l'ancien patrimoine à la civilisation naissance. Il se compose de deux parties. La première est consacrée à l'étude du cadre historique, social et culturel du christianisme aux pays arabes depuis sa naissance jusqu'à l'apogée de la civilisation arabe chez les Abbâssides. Quant au second, il est consacré à l'étude des personnalités. La première partie comporte cinq chapitres et il y étudia au début la naissance du christianisme et ses croyances.

islamique et les exemples de rencontres culturelles chrétiennes et musulmanes au Moyen-âge [1]. Il aborda également la foi en Dieu dans l'Islam et le Christianisme ainsi que le sens de la foi commune, l'idée de la croyance en Dieu qui en résulte, les grandes étapes du rapprochement entre le christianisme et l'Islam fondé sur cette croyance afin de créer un monde meilleur. [2]

La question concernant l'orientation du prêtre dominicain (spécialisé en pharmacie et en chimie) vers l'étude de la philosophie, notamment au début de sa transformation vers la vie de prêtre et sa recherche du dialogue religieux et sa défense de la foi chrétienne ; cette question nous précise la nature de sa compréhension de cette philosophie et la manière dont il la traita. Il a une culture française qui se rapproche essentiellement des orientalistes, il a des orientations religieuses évidentes qui firent qu'il adopte le thomisme et qu'il soit influencé par ses pôles les. plus importants: Quintilien et Jacques Maritain. Nous n'avons pas besoin de donner preuve de sa culture occidentale orientaliste. La plupart de ses ouvrages sont en français .L'analyse de ce qu'il cita dans l'ouvrage collectif sur lui (préparé par Régis Marlon et Hani Labib intitulé *Le père Kanawati: le parcours de Omar* l'indique. Kanawati dit :"Notre arabe était dans un état lamentable. Je m'en souviens chez les frères. Pour étudier un vers en arabe, nous

---

[1] CF le dossier publié par la revue cairote *Littérature et Critique*, numéro 113, janvier 1995, p.10. Kanawati aborda ce thème dans son ouvrage intitulé *Le christianisme et la civilisation musulmane.*

[2] Cette recherche fut présentée dans l'association de la jeunesse musulmane au Caire, le 11 septembre 1978 et fut publié dans l'ouvrage intitulé *Notre père Kanawati, la carrière de la vie*, p.95-100. Il montre la tendance humaniste croyante chez lui.

l'écrivions en lettres françaises (p.161). L'élève des frères est français tant qu'il apprend en français ,c'est ça la mentalité. C'est assez complexe: je ne suis ni français ni tout à fait égyptien. Un étranger. (P 162)

Kanawati se dirigea de la théologie vers la philosophie sous l'influence de Youssef Karam. Kanawati nous raconte son histoire avec lui après avoir lu son article dans la. Politique hebdomadaire sur la métaphysique et il la trouva, selon ce qu'il dit, aristotélienne thomiste à cent pour cent. C'est ce qu'il voulut. "Je dis que c'est ce que je voulus. "(P.174). Il la traduisit et l'envoya à Youssef Karam l'aida à l'appartenance, tel qu'il se manifeste dans sa réponse au chef des pères. Il explique la raison pour laquelle il se dirigea vers la philosophie islamique au père des dominicains: Maintenant, les musulmans progressent, étudient et comprennent tout. Demain il vous diront :votre vie mentale vient d'Averroès, qu'allez-vous leur répondre? Vous allez répondre par des paroles uniquement? Vous devez voir, comparer. Je lui dis que mon intention était d'approfondir mes connaissances en philosophie islamique et d'entrer dans une université musulmane et de dialogue. " C'est l'objectif de Kanawati qui est aussi celui des dominicains [1].

Kanawati ajoute en confirmant que l'étude de la philosophie islamique est essentielle pour son objectif qui est de fonder le dialogue islamo-chrétien ,après s'être préparé complètement en Algérie en collaboration avec Gardier et revenu au Caire. C'était son idée principale, à savoir d'établir un dialogue. Il dit: "le père Justin était au

---

[1] Régis Morlan et Hani Labib, *Le dialogue de Kanawati*, p.177

Caire. Il voulait lui aussi un dialogue. Il parlait l'arabe. Il traduisit la ville vertueuse, c'est lui qui m'encouragea. Il me dit: "tu dois étudier la logique étant donné qu'elle eut un grand impact sur l'Islam. Il m'apporta le livre. "(P.178-179)

Le dialogue de Kanawati, ses écrits et ses traductions nous montrent son orientation vers l'étude de la philosophie islamique et vers ceux qui l'influencèrent dans ce sens, à part Youssef Karam, Jacques Maritain et Massignon. Je lis Massignon et Maritain qui m'impressionnèrent (p.184). Le conseil de Massignon pour lui était l'orientation vers les orientations islamiques originales dans la scolastique, le soufisme et non la philosophie. De là, Kanawati s'orientait vers Avicenne plutôt qu'à Averroès. Dans le contexte du discours, il révèle sa grande admiration .Il chercha l'éthique chez Avicenne dans sa thèse de doctorat ,l'éthique chez Quintilien et son rapport avec les philosophes arabes. Il dit: "les caractéristiques de la philosophie islamique sont :elle porte sur Dieu et l'âme, son axe en entier s'arrête sur la présence de Dieu créateur de tout. Les philosophes aboutissent à ce qu'ils appellent la religion en général: la question de l'existence de l'homme, l'éternité de l'âme et l'autre vie .

D'autre part, en particulier Avicenne qui étudia minutieusement la logique et dont les ouvrages sont toujours enseignés aux universités. Avicenne dans la précision de l'âme et de ses dons dont nous profitions jusqu'à présent. D'autre part, la métaphysique: Avicenne distingua ce qui est essentiel à l'âme et ce qui est possible. Il n'y a d'essentiel que Dieu seul, et l'homme est une existence possible. Il renvoya la métaphysique et la création à Dieu seul. De ce

point de vue, la philosophie d'Avicenne peut vivre jusqu'à présent à condition que nous y intégrons ce que nous gagnâmes des sciences naturelles. (P199). La raison de son intérêt pour le cheikh président est la suivante :la métaphysique d'Avicenne était l'essence de la philosophie de Thomas Quintilien et d'autres qui profitèrent d'Avicenne étant donné que sa philosophie respecte les données religieuses. Elle peut être appliquée sur la nature et arriver à la théologie. De ce côté, elle était bien accueillie par les philosophes occidentaux qu'elle aida. Thomas Quintilien cite Avicenne quatre cent fois. Le christianisme profita d'Avicenne ."(p.201). Il dit tendance qui vint d'Avicenne était destinée à s'épanouir amplement dans la pensée de Roger Bacon de sorte que sa théorie sur la théorie de la sacralité du pape est en parfait accord avec les théories d'Avicenne sur le khalifat. "C'est pourquoi son influence sur l'Europe était énorme et vivante dans la définition de l'âme d'Albert le grand et sa théorie du prophétisme. Thomas Quintilien s'inspira de bon nombre d'éléments comme les. Moyens, la méthode et la terminologie .Denis Scott fit de la philosophie d'Avicenne une base sur laquelle il fonda son discours sur la métaphysique. Et finalement, quelques savant tentèrent de trouver chez Avicenne les prémisses du cogito cartésien. [1]La philosophie d'Avicenne fut reçue par les occidentaux; quand à Averroès il ne connût pas le même succès en occident. À certaines époques ,sa situation était vraiment lamentable ." les écrits d'Averroès furent d'abord bien reçus ,étant donné que personne ne réalisa les dangers qui résident dans ses points de vue. La vérité est que la

[1] Ibid, p.30

célébrité d'Averroès comme explicateur des œuvres d'Aristote lui valurent en Occident le titre de *Grand explicateur*. Mais ces dangers furent vite découverts. Le plus grave c'est qu'Averroès suivit dans ce qu'il écrivit en psychologie une interprétation matérielle du discours de son maître Aristote [1]. Ce qui précède explique l'orientation de Kanawati vers la philosophe islamique et la justification de sa position vis-à-vis d'elle. Dans sa préférence pour Avicenne, il suit son maître Quintilien, et dans sa position vers Averroès il émane du thomisme et ce qu'il présenta comme critique, à Averroès dans son ouvrage intitulé: *l'unité de la raison en réponse aux disciples d'Averroès*.

L'image de la philosophie islamique chez le père Kanawati se manifeste dans son ouvrage intitulé: *Le patrimoine de l'Islam* qui mérite que nous nous y arrêtons pour déterminer sa conception proche de celles des orientalistes de cette philosophie. Il fait la distinction entre l'interprétation de cette inspiration. C'est la réaction qu'il provoque dans l'esprit humain soumis à l'espace et au temps. Il est donc variable. Il lie la science philosophique islamique non seulement à l'inspiration mais aux sciences similaires en occident. Pour lui, elle est proche de la philosophie scolastique qu'au Fikh islamique. Les caractéristiques de cette philosophie telles qu'il les précise sont: "Elle représente une unité indéniable malgré la différence des lieux de son apparition et les écrits où elles fut classée cette philosophie fait partie du courant de la pensée grecque. Elle se base en général sur les grand savants des anciennes époques. Elle est plutôt une "sagesse"; c'est une sagesse précise du point de

---

[1] Ibid, p.31

vue intention, afin de concilier religion et esprit, afin d'accorder à la religion un caractère scientifique. Elle applique la structure de religion. Elle manifeste une passion pour la question de la connaissance et sa base en rapport avec l'âme et l'existence..[1]

Si Kanawati préfère Avicenne l'orientaliste à Averroès le rationaliste, il est aussi admirateur du soufisme. Les grands ouvrages des soufis musulmans sont admirés par tous ceux dont les cœurs réagissent à la beauté et aspirent à l'absolu. Malgré cela, il nous met en confusion quand il poursuit les jugements de Massignon lesquels les soufi islamique est original. On pût démontrer que l'on s'attache aux hypothèses selon lesquelles les musulmans s'inspirèrent des étrangers. Pourtant, il renvoie les théories de quelques soufis à des origines qui les précèdent. Le discours sur les états chez Zou Noun l'Égyptien provient du saint Youhanna Filmakouss (p.70), et la conception d'Ebn Arabi de l'homme parfait est l'influence du stoïcisme (p.78).

C'est à dire: comme il rendit la philosophie islamique à des origines grecques, il rend le soufisme à des éléments stoïques, chrétiennes et néo-platoniques. Nous devons suivre les analyses de Kanawati de l'image et de la pensée de Youssef Karam et leur relation qui commença en 1930 quand Kanawati lut une étude de Karam dans la revue de la politique hebdomadaire jusqu'au décès de Karam en 1959; c'est à dire près de trois décennies où Youssef Karam apparaît comme étant ce que cherche Kanawati. Il voulait satisfaire ses orientations, à savoir se spécialiser en

---

Ibid, p.32

philosophie, notamment la philosophie médiévale et la comparer avec la philosophie islamique. Il était naturel qu'il se dirige vers les textes des philosophes musulmans mais lut à fond, selon lui, les écrits de Maritain et de Gilson et commença à lire les philosophes arabes. Mais cela n'était pas facile, selon lui, vu son ignorance des concepts philosophiques et de cette langue particulière qu'utilisèrent les grands philosophes médiévaux. Quant il lut un article intitulé *La métaphysique*, il ne doute point que son auteur connaissait à fond la philosophie d'Aristote et le thomisme. Il garda, selon ce qu'il dit, les lettres qu'il reçût de lui qui sont au nombre de 110.

Ces lettres font l'objet de notre présente étude.

Ces lettres furent écrites en français et non en arabe. kanawati ne les présenta pas toutes mais il en choisit quelques unes pour son étude. Son travail consistait à extraire les paragraphes en rapport avec la vie philosophique de Youssef Karam tout en jetant la lumière sur sa méthode de recherche et les difficultés auxquelles il fit face et à l'esprit qui le poussait à travailler malgré la faiblesse de sa santé. C'est ce qu'il annonce et dont nous présentons une lecture. Quant au non-dit, nous n'allons pas l'aborder ici, même si les choix de Kanawati et ses commentaires peu nombreux et brefs des lettres d'autre part jettent dans une certaine mesure ce que Kanawati ne cita pas et qui aurait pu nous aider à faire un relevé des points de convergence et de divergence de sorte que l'un soit comme un miroir où l'autre voit son image.

Il nous semble que c'est le même objectif de Kanawati dans son étude. Il dit dans la présentation de ces lettres:" Mon souhait est que le lecteur découvre à travers ces extraits l'esprit clair de Youssef Karam ... Que l'image de ce penseur idéal soit une motivation pour notre jeunesse intellectuelle pour poursuivre leurs efforts mental afin de recherche la sagesse et l'appliquer dans notre société confuse.

À partir de la réponse de Karam, qui date du 2 octobre 1933, il semble qu'il reçut tardivement la lettre de Kanawati, Karam montre qu'elle provoqua une grande secousse psychologique qui le renvoya à des jours où il était, comme Kanawati, brûlé par le feu de la connaissance selon ce qu'on y comprend. Kanawati ne s'adresse pas à Karam en son nom uniquement mais à celui d'un groupe d'amis selon les mots de Karam: " je te félicite ainsi que tes amis de tout cœur pour ces nobles intérêts de votre part."

Ces nobles intérêts ne sont que leur souci pour la philosophie. Mais quelle philosophie? Cela apparaît dans la deuxième lettre écrite par Karam le 20 janvier 1934 et qui fut une réponse à l'admiration montrée par Kanawati pour le philosophe Jacques Maritain y apparaît la joie de Karam de l'appréciation de Kanawati pour Maritain.

Sa compréhension est difficile mais sa lecture est possible à condition qu'on s'y concentre. Sa lecture est accessible au lecteur s'il est préparé suffisamment. Il s'agit donc d'une lecture dirigée, ayant un objectif, qui a besoin d'une certain préparation.

La troisième lettre nous surprend par ce que nous ne savons pas de Youssef Karam, auteur de l'esprit et de l'existence, la nature et la métaphysique, et les trois histoires de la philosophie occidentale, c'est sa connaissance profonde de la philosophie islamique et de la scolastique. Kanawati conseille des livres importants qu'il doit lire, à savoir: La révivication des sciences de la religion de Ghazali, les races de Chahrstany, le relevé des discours des philosophes et des scolastiques de Razi.

Est étrange l'absence de référence à la philosophie islamique ni au soufisme malgré l'intérêt que tous les deux leur accordèrent. Mais c'est ce qui apparaît dans ses lettres suivantes où Karam répond à la question que lui adresse Kanawati portant sur l'ouvrage de Joichan sur le Cheikh président, l'introduction à la philosophie, Avicenne. Karam écrivit le 20 avril 1934 à Kanawati confirmant qu'il commanda le livre et il promit de le recherche dans une future lettre. En réponse de l'orientaliste française qui se spécialisa dans la philosophie d 'Avicenne, Mademoiselle Joichan, la réponse de Karam révéla sa connaissance, son approfondissement et ses lectures de la philosophie islamique. Il explique son avis sur bon nombre d'orientaliste.

Dans sa lettre à Kanawati qui date du 20 juin 1934, Karam nous informe que l'ouvrage de Joichan l'introduction à Avicenne fut fait avec beaucoup d'effort, mais il révèle une connaissance lacunaire de la langue arabe, que la traduction des définitions est correcte, mais il ya quelque conditions. Il ya aussi des lectures fausses, bien que l'ouvrage soit utile d'après lui. Son idée de l'ouvrage de Karadi était tout à fait le contraire.

Il pense qu'il est superficiel. Ici apparaît l'opinion de Karam sur quelques professeurs égyptiens de philosophie parmi ceux sur lesquels écrivit Karadi Fou à la fin de son ouvrage intitulé *Un penseur et l'Islam*. Il trouve que l'admiration, montrée par l'auteur pour quelques hommes de religion contemporains auxquels personne ne s'intéresse, montre une lacune palpable dans la distinction entre les choses et une vénération sans conscience des pages écrite. Les mots ici ne sont pas précis mais le Cheikh désigné ici est le Cheikh Tantawy Gohary, même si Karam ne cite pas son nom. Les compliments adressés de Karadi Fou à ce penseur (il veut dire el Gohary) furent traduits, le déconcertèrent et firent qu'il ait l'ambition d'obtenir le prix Nobel. Il demande à trois ou quatre professeurs européens (remarquez la qualification qu'il leur donne) d'écrire une appréciation dans ce sens. Ces professeurs crurent Karadi Fou, et pensèrent qu'ils sont face à un professeur profond et un scolastique (p.32). Nous pouvons comprendre de cela que le jugement de Karadi revient à cette raison, c'est à dire ce qu'il écrivit sur Tantawy Gohary. Nous ne prétendons pas qu'il ya une animosité entre Gohary et Karam, mais Karam a une position négative à son égard. Il affirme: "Quand il ne demanda mon avis, je dispersai ses doutes." Nous ne savons comment il lui demanda son avis étant donné qu'il ne nous le cite pas. Ils se débarrassèrent de ce gênant fou en répondant que ses écrits doivent être d'abord traduits vers l'une des langues européennes. Karam ajoute: "Qui sait, probablement Karadi est en train d'accomplir cette tâche ou qu'il accepte de l'accomplir un de ces jours.

La raison de cette opinion de Karam est peut-être que Gohary écrivit des centaines de pages pour démontrer que le coran, voire La Fatiha, contient beaucoup de connaissances humaines anciennes et modernes ainsi que les découvertes de notre civilisation.

Les lettres suivantes nous font connaître les intérêts scientifiques de Karam et son souci de trouver des sources qui l'aident à continuer son travail. Il nous informe dans la lettre suivante (datant du 11 décembre 1937, c'est à dire trois ans après la lettre précédente, il nous fait part de ses projets scientifiques. Il est occupé maintenant par la rédaction de la première partie de l'histoire de la philosophie européenne du deuxième au quinzième siècle.

Il veut dire évidemment la philosophie chrétienne médiévale. Il cherche à savoir l'effet de la pensée arabe sur la philosophie scolaire au douzième et treizième siècle. Il veut que Kabawati lui fournisse quelques références sur cette influence. (P.32)

La lettre suivante vient à peu près un mois pour nous révéler que Kanawati répond à la demande de Youssef Karam tel qu'il se manifeste dans son discours: "il réalisa une bonne partie du travail et la liste des ouvrages qu'il me prépara est profitable mais il ne me cita rien d'essentiel. Reste une question importante à laquelle Karam nous répond, lui qui insiste à appeler son travail l'histoire de la philosophie européenne du deuxième au quinzième siècle.

Ici, le sujet porte sur la philosophie européenne. Et je dis européenne afin que la philosophie arabe et juive soient hors du cadre de son travail. Il nous explique les raisons

pour lesquelles il écarte les autres, c'est à dire la philosophie arabe et juive, étant donné qu'elle est la fabrication d'Orientaux, la plupart d'entre elles dans des langues orientales. Ils s'intéresse le moins à elles, étant donné qu'elle est éloignée du rôle que cela accomplit et ensuite parce que son collègue Cheikh Abd El Razek prépare un ouvrage sur la philosophie islamique, et troisièmement, et c'est le plus important à notre avis, étant donné qu'il dit: Je veux éviter d'exprimer mon opinion dans cette étude ."

Des paroles précédentes de Karam, nous pouvons aboutir à plusieurs conclusions :

Premièrement, son regard d'infériorité vis à vis des philosophies non européennes ou plus précisément non chrétiennes, étant donné qu'elles sont orientales écrites par des orientaux et qu'il les considère négativement. Il y a une continuité dans les travaux. Ces philosophies sont éloignées du rôle qu'il joue (P.34), et évidemment il s'agit du rôle de Kanawati qui s'occupe de cette philosophie arabe, malgré le souci de Karam d'étudier cette philosophie tel qu'il se manifeste dans sa lettre datée du 1er mai 1939. Karam fournit beaucoup d'effort fructueux tel qu'il nous informe dans le club thomiste. Ce club étant consacré aux études orientales et Karam le dirigea vers l'étude de la philosophie arabe .

Karam précise la nature du travail du club thomiste en disant :"Nous nous réunissons toutes les semaines chez le père Justin pour lire, expliquer et traduire *La cite vertueuse de Fârâbî*". Un groupe de jeunes intellectuels enthousiasmés, qui rêvent tous de publies le texte arabe corrigé et commenté,

accompagné de la traduction française. Mais cette traduction doit, pour être apte à être publiée, être précédée d'une lecture de haut niveau ; mais elle n'apparaîtra qu'après mon approbation. D'autre part, le père Kanawati présente des commentaires qui préparent l'explication du contexte de quelques lettres ou la relation entre eux nous parait évidente. Kanawati offre quelques aides scientifiques secondaires, comme la préparation des listes d'ouvrages de quelques sujets demandés par Youssef Karam. Youssef Karam présente aussi des conseils dans les études faites par Kanawati ou il demande quelques conseils dans son étude intitulée *Le principe de la création* chez Thomas Quintilien.

Karam confirme que le sujet mérite de faire l'objet d'une thèse de doctorat. Il conseille Kanawati d'être courageux et ne pas hésiter à critiquer les arguments d'Aristote. Il lui conseilla également, et c'est probablement ce à quoi Kanawati s'attendait, de revenir à la philosophie arabe en disant que cela lui sera très utile. (P.35). Il fait référence aux efforts du club thomiste et des farabistes dont il cite Youssef Chalala qui veut republier la traduction. C'est ce qui nécessite une étude du texte. Karam profite de cette allusion pour nous présenter son jugement sur l'idée de Dietrich du texte. Elle n'est pas définitive, et le texte allemand est loin d'être précis en entier. Cela révèle la connaissance exacte de Karam de la langue allemande et du texte arabe pour émettre un tel jugement. Il demande à Kanawati d'accomplir quelques missions tel que nous vîmes et il ajoute à ces ouvrages bibliographiques deux études de Gilson publiées dans l'archive des études médiévales, à savoir: quand Thomas Quintilien critique le prêtre saint

Augustin, et les causes de Dan Scott et Avicenne. Karam cherchera à se la procurer de la revue des sciences philosophiques et théologiques et s'il ne les trouvera pas, il demandera un résumé de ces deux recherches à Kanawati.

Quelques lettres montrent des nouvelles habituelles, jusqu'à la troisième ou l'on remarque que Kanawati s'adresse avec respect: " mon cher père, le 18 avril 1948. Kanawati le prépare en lui demandant un article en français pour la publication dans la revue du club thomiste au Caire. La réponse de Karam explique ce que nous confirnâmes précédemment concernant son intérêt excessif à la philosophie islamique.

Il pensait que l'étude de Ali Mostafa sur Ghazali était dominée par l'aspect esthétique; c'est pourquoi il se dirigea vers un sujet proche des mentalités. Il revint à son article sur l'ouvrage de Sami Ali Nachar, il le traduisit en français et demanda à Kanawati de le lire sévèrement et d'en faire les corrections nécessaires.

À la fin de ce que cita Kanawati dans la lettre précédente, Karam l'informe à propos de son projet important, à savoir de faire une encyclopédie philosophique. Il dit qu'il commença la révision de l'encyclopédie philosophique de Lalande et en même temps la consultation des cartes qu'il collectionne et qui sont innombrables. Cela signifie le début du travail dont affirma l'intention de suivre jusqu'à découvrir clairement si ce projet est réalisable ou pas. Le lecteur découvrira que ces lettres sont une sorte de "généalogie de l'ouvrage de Youssef Karam puis qu'il nous présente la naissance et l'évolution de ses idées et de ses projets intellectuels depuis l'apparition de l'idée, ses débuts

et ce qui s'y accomplit, ce dont elle a besoin pour s'accomplir c'est ce qui apparaitre plus clairement dans les lettres qui suivront .

Karam, dans sa lettre à Kanawati datant du 3o Mai 1949, nous fait part de quatre projets et précise sa position vis – à – vis de chacun d'eux:

_ Le premier: sa conception d'un projet autour de soufisme Chrétien. c'est un côté qui intéresse Kanawati qui le préfère à la philosophie et au soufisme.

En réponse à Kanawati, il affirme qu'il ne croit pas que la vie de saint Augustin soit valable pour faire l'objet d'un livre, et qu'il se prépare pour un plus grand et profond travail pour un ouvrage intitulé *Le soufisme Chrétien.* Il aborde en même temps le coté historique et le côté religieux. Il a sous les mains les ouvrages principaux.

Deuxièmement, son ambition de préparer une encyclopédie philosophique. Il est plongé dans une mer de références.

Troisièmement, et c'est ce qu'il aborde en détails: sa position vis-à-vis de l'étude comme travail philosophique, en réponse à une proposition de Kanawati concernant sa participation dans le comité d'Avicenne qui s'intéresse à la publication de l'ouvrage intitulé *La guérison* fondée par Taha Hussein. Il ne se sent pas capable de le faire, et un pareil ouvrage le distraira de son travail qui semble plus utile et plus rentable. Il dit :'Croyez-vous que ce que vous avez l'intention de publier servira à quelque chose ? Il s'agit d'un grand ouvrage qui aura un résultat débile non moindre que celle de la traduction d'Al Fârâbî.

Quatrièmement: concernant l'ouvrage intitulé *la cité idéale* de Fârâbî auquel il dut contribuer. Il pense que si le manuscrit d'Istanbul fut étudié par Dietrich, l'ouvrage est considéré amplement superficiel, si non son étude aurait été nécessaire. Il fait référence à Chalala, celui qui pensa à l'idée.

Karam continue dans sa lettre envoyée d'Alexandrie le 6 juillet 1949 la présentation de la naissance et du développement de ses projets scientifiques. L'ami Chalala est heureux de voir les brouillons terminés. Il s'occupera du travail demandé, c'est à dire d'étudier le manuscrit d'Istanbul et de corriger les preuves de l'imprimerie.

Il suggère d'ajouter le nom du père Justin à celui de Youssef Karam et le sien.

La seconde question que nous trouvons dans la lettre est sa position vis-à-vis de certaines personnalités de la pensée islamique contemporaine, qui sont: Le cheikh Mohamed Youssef Moussa qui admira les écrits de Karam et qui déclare qu'il écrira le commentaire sur ce livre pour la revue *Kateb* .

Karam essaya de le dissuader étant donné que d'autres accompliront cette mission et que la revue n'accepte pas deux commentaires pour un même ouvrage. c'est à dire il essaya de fermer toutes les voies devant lui. Mais le cheikh ne renonça pas et Karam l'interpréta comme émanant d'un amour. Cela me semble acceptable ; ou bien une attitude polie par laquelle il chercha à que je lui rende une certaine faveur. On verra bien. Ce doute peut être accepté. Or la question n'est pas ainsi. Karam pense au fond de lui même

que l'homme n'est pas qualifié pour un tel projet, tel que cela se manifeste dans son discours: " Je voulais qu'il y ait quelqu'un qui soit plus compétent que lui en ce domaine et qui réalise les qualités de cet ouvrage et qu'il les présente au lecteur. Cette position vis-à-vis de Youssef Karam ressemble à la sienne vis-à-vis de Tantawi Gohary déjà cite.

La troisième question citée par Karam est qu'il présenta à Albert Nader une copie de son ouvrage afin qu'il l'envoya à son professeur Gardier par l'intermédiaire de la librairie Fran. Il nous informe que la thèse de Nader sera soutenue en juillet. Il montre la position des professeurs français vis-à-vis d'elle, Lévi provincial montre quelque sévérité alors que Massignon et Candillac répondirent positivement. Il insiste sur sa tranquillité pour Nader qui est têtu. Karam lui avait propose le nécessité de l'existence d'une bibliographie sur Fârâbî qui doit être ajoutée à l'annexe dans la traduction de la cite idéale qu'il réalisa avec quelques jeunes membres de la petite rencontre philosophique fondée à Alexandrie.

La lettre suivante, datant du 29 septembre 1949, montre l'approbation de certaines chercheurs en philosophie, d'une part Chalala et Kanawati, et d'autre part Madkour et Kanawati. Toute la lettre porte sur l'ouvrage intitulé *La cite idéale* et ce qui est nécessaire à sa réalisation. Chalala accepte la publication de l'ouvrage avec leurs deux noms mais il ne peut pas réaliser la bibliographie demandée, et par suite il ne reste que Kanawati pour la faire. Il montre l'importance de profiter de la bibliographie cite dans l'ouvrage de Madkour sur Fârâbî, tel qu'il informe Kanawati que Khodeiri avec qu'il participa aux examens des étudiants lui révélera l'hésitation de Karam à la collaboration à l'étude

et à la publication de l'ouvrage intitulé La guérison qui confirme que c'est un travail fatiguant qui ne donnera aucun résultat utile. (P.41) Il nous présente sa lettre envoyée de Tanta le 1er Aout 1950 qui porte sur un aspect important, à savoir son intérêt à la logique comme faisant partie de son projet scientifique. Il semble que cet intérêt ne verra pas le jour. Il découvrit qu'un ouvrage en logique sera utile à condition qu'il ne suivra pas les modèles des livres modernes ou arabes anciens, mais qui contiennent toutes les explications. cela est suivit par un ouvrage sur la physique, la métaphysique ensuite l'éthique. Il s'agit ainsi de son projet scientifique quasi complet, parce que, parfois, il y ajoute un ouvrage sur le soufisme Chrétien. Cet ouvrage sort dans une logique consistante et chaque partie est publiée à part. Ainsi, il met entre les mains des professeurs et des étudiants de philosophie un ouvrage qui les guide dans tous les sujets. Il agouti a cela un lexique des concepts esthétiques rédigée en trios langues: L'Arabe, Le Français et L'Anglais, dans la conclusion du livre. (le projet). Il s'adresse à Kanawati une deuxième fois dans cette lettre par " Mon cher père ", datée du 12 juillet 1951. Là apparait le grand rapprochement entre Kanawati et lui même, notamment en ce qui concerne le dialogue islamo-chrétien. Il dit: " Je commençai à croire au dialogue islamo-chrétien. Cette conviction provident de la nouvelle publiée par la revue du club thomiste selon laquelle le Cheikh Badran, un des professeurs de la faculté des origines de la religion à qui on demanda de rédiger un fascicule pour ses étudiants ou il aborde la position des chrétiens vis- à – vis de l'unité de dieu. La joie de Karam est immense, étant donné que cela leur permettrait d'avoir une idée juste de l'unité de dieu chez les chrétiens .

La deuxième lettre date du 27 Août 1954, c'est à dire trois ans après celle que je viens de citer. Cela signifie que Kanawati ne nous cite pas les lettres qu'ils échangèrent à cette période, et c'est celle de la révolution égyptienne de juillet 1952. Nous savons que Kanawati aborde 36 lettres de 116. Nous sommes vis à vis d'une position que nous ne pouvons interpréter. Kanawati efface-t-il ces lettres ? Ou il n'y avait pas de lettres entre eux à cette époque ? Les deux alternatives soulèvent diverses questions. Pourquoi Kanawati ne publia-t-il pas ces lettres si Karam les avait écrites, est-ce parce qu'il ne voulait pas citer ses idées et sa position vis à vis de la religion ? Ou est-ce que Karam n'écrivit pas sur cette incident important ? Et la question est aussi: "Pourquoi" ? Nous n'avons pas de réponse mais les questions sont soulevés fortement. En tout cas, Kanawati déclara qu'il se contentera de choisir les lettres qui jettent la lumière sur sa position philosophique. Il aurait été utile s'il y avait une allusion à la Révolution égyptienne qui suscita l'intérêt de tous dès qu'elle éclate.

La dix-neuvième lettre de Youssef Karam citée par Kanawati date du 27 Août 1954. Karam y expose en détails l'idée d'un ouvrage sur le soufisme. Il fit déjà référence à cela. Il informa Kanawati dans une lettre précédente qu’il avait l'intention d'accorder au soufisme une plus grande place dans la philosophie médiévale .Il ajoute un autre projet qui est de consacrer un ouvrage sur la vie spirituelle dans le christianisme en deux parties: la première historique et la seconde un ensemble des textes essentielles.

Après avoir fait par de ses craintes à Kanawati concernant la courte vie et le vieillissement ainsi que la détérioration de la santé et la faiblesse de sa capacité de travailler ou la mort, "tu me remplaceras". L'idée est commune et tous deux s'intéressent à elle, même si c'est Karam qui la réalise, et c'est ce qui est requis ; sinon c'est Kanawati qui fait le travail. Nous sommes vis à vis d'un projet commun.

Un mois plus tard, Karam envoya une deuxième lettre où il répond à la proposition de Kanawati de contribuer à l'ouvrage collectif en son honneur. Il semble qu'il se limita à ses étudiants aux trois universités. Nous regrettons énormément la non-apparition de cet ouvrage qu'il sera largement utile pour montrer l'image de Karam au miroir de ses étudiants. Mais nous disposons de ce qui fut écrit à sa mort au cinquième numéro de la revue *Médéo* ainsi que le livre publié par le haut conseil de la culture au Caire ; c'est ce qui accomplira cette mission.

Un moi plus tard, le 6 octobre 1954, Karam poursuit la présentation de la généalogie de ses écrits. Il nous présente une conception de son projet qui se réalisera trois mois plus tard. Il peut être considéré comme étant la première partie de la critique de la connaissance et l'ontologie. Il est susceptible d'être publié indépendamment. La deuxième partie est la physiologie, la psychologie et la théologie, après le livre de l'éthique, et finalement, comme pour bien terminer ma vie, l'ouvrage sur le soufisme.

Vu l'importance de ce dernier ouvrage, il nous livre sa conception préliminaire en expliquant qu'il n'a pas l'intention d'aborder les domaines en rapport avec l'état de santé ou maladif des soufis, mais il présentera des textes qui révèlent le soufi lui même et qui montrent son activité intellectuelle. Karam demande à Kanawati s'il y a des textes en français de Flammand l'Alexandrin qui pourraient révéler une connaissance profonde et occulte ? Quel ouvrage d'Augustin qui fournit une explication suffisante à son principe spirituel ? Karam nous informe sur la disponibilité d'ouvrages de Dionysos. Il traduira la lettre relative à la théologie soufi et il choisira des chapitres de la lettre des Noms divins et de La hiérarchie céleste. Il n'abordera pas l'ouvrage d'Albert Kabir intitulé *L'union par Dieu* étant donné qu'il est sans valeur. (p.45). Les deux lettres suivantes sont en rapport avec les précédentes dans l'explication des détails de son projet philosophique et l'image à laquelle aboutit son travail. Il poursuit la rédaction de son ouvrage. Il termina la fin de la première partie. Il nous informe qu'il décida de le publier sous l'intitulé *L'esprit humain*, et il semble qu'il fut publié plus tard sous l'intitulé *L'esprit et l'existence* .

Cette décision revient à trois raisons: sa crainte que l'attente de la deuxième partie soit lente et parce que cette partie est très grande et que tout sera lié. Il sera facile à publier et à imprimer. Le titre de l'ouvrage suivant sera: la nature et la métaphysique, ou l'être et le créateur. Le second titre montre l'aspect théologique du philosophe. Quant au troisième livre, il s'intitule *L'éthique humaine* .

Il ajoute qu'il prépare le matériau de l'ouvrage intitulé *Le soufisme*. Il consulte Kanawati à propos d'un ouvrage sur le soufisme islamique et s'il conseille de lire l'ouvrage d'Henri de la croix intitulé Les grands soufis chrétiens. Il lui demande aussi son avis à propos de l'ouvrage de Marchal que Kanawati cite dans un essai récent .

Il nous donne plus de détails précis et proches de la forme définitive de l'ouvrage qui porte sur la vie spirituelle, l'austérité et le soufisme dans une lettre datant du 31 octobre 1954. Je remarquai le grand nombre de lettres en octobre 1954, (trois lettres des 6, 13, 31) et la dernière contient une réponse aux questions de Kanawati. Son plan pour l'ouvrage était le suivant: commencer par une présentation historique afin de placer les auteurs dans leur contexte et de présenter leurs ouvrages. Cette introduction cite leurs textes et si ceux-ci sont trop longs, il les résumera .

Il commence par l'Évangile ensuite Saint Paul puis successivement Aclimandos l'Alexandrin et Dionysos Erophagien, Saint Augustin, Saint Bernard, et le Saint Bonafatura, avec un aperçu sur le Saint Francis d'Assise, Thomas Quintilien, Sainte Thérèse, Youhanna Salibi, Agnès Liouli, et Francis Salisi avec un bref aperçu sur les autres. Dans la deuxième partie, il présente le principe théorique de la vie spirituelle tel qu'il apparaît chez Thomas Quintilien et chez les théologiciens contemporains. Il s'agit ainsi d'une recherché méthodologique qui traite le problème en soi .

Troisièmement, il pense qu'il est essentiel d'examiner les problèmes épineux provenant de la comparaison entre le soufisme en soi et les principes soufis. C'est un grand sujet de discussion entre les théologiciens ces dernières années. (p.47)

Il nous informe dans la lettre datant du 17 Août 1955 qu'il continue la rédaction du manuscrit. Il est en train de lire bon nombre de soufis musulmans. Il trouve que leur style, en prose ou en poésie, est excellent. Nous savons également de lui qu'il prépare la réimpression de la philosophie médiévale et moderne. Nous savons de sa lettre datant du 24 janvier 1956 que sa santé s'améliore et qu'il prépare son ouvrage sur la psychologie et la théologie (p.48). Dans la lettre qui la suit, datant du 30 juillet la même année, il nous informe que sa santé s'améliore. Il écrit maintenant avec facilité et il acheva hier le premier chapitre de la physiologie. Il commence aujourd'hui le chapitre suivant dans la vie civile. Il montre qu'il critique le mécanisme (la tendance mécanique) ancienne et moderne sévèrement.

Les huit lettres précédentes (de 29 à 36) sont courtes et elles ne dépassent pas une page .Il aborde dans l'une d'elles la classification de ses mémoires dans le papisme, et il reste la libération et l'intégration des mémoires musulmanes (lettre du 31 juillet 1957).

Il cite dans une autre la perte de ses mémoires sur la logique et l'éthique, ainsi que la traduction de quelques chapitres de la Métaphysique d'Aristote, des chapitres de l'ouvrage intitulé *Les mœurs* et quelques chapitres de Platon qu'il traduisit. Il nous informe dans une autre lettre datant du 28 avril 1958 sur la fin de son ouvrage. Sa joie y apparaît. L'ouvrage contient quatre vingt pages remplies de métaphysique pour prouver l'existence de Dieu et défendre ses caractéristiques.

Il demande au père Kanawati dans sa lettre datant du 22 mai 1958 quelques ouvrages qui nous confirment sa tendance thomiste et comment tous deux la prennent comme point de départ dans leurs ouvrages philosophiques .Le premier ouvrage est Le principe rationaliste chez Thomas Quintilien de Brucelles, il semble que c'est un livre ancien. Karam vise à le lire attentivement afin de s'assurer de la possibilité d'écrire un ouvrage comme lui en philosophie islamique dans l'histoire de la philosophie. Le deuxième ouvrage est Les sources de la paix intellectuelle d'Ollier Labran afin qu'il puisse en profiter dans l'ouvrage intitulé *L'éthique*. Karam aima cet ouvrage à cause de sa tendance thomiste. Il est thomiste universitaire. Bien que Karam reconnaisse qu'il n'est pas profond, mais il est tout courage, son ouvrage intitulé *La certitude littéraire* est un bon ouvrage, selon Karam, et il a une valeur éthique .

Il informe dans sa lettre du 10 décembre 1958 des pertes des brouillon de son ouvrage intitulé *L'éthique*. Malgré cela, il insiste à le poursuivre '*Je continuerai l'éthique avec courage pour en voir l'aboutissement*'.

Malgré la présence d'autres lettres, y sont abordées sa dernière maladie et son insistance à continuer son travail. C'est ce qui confirme non seulement le courage éthique et la fidélité de la mission et de son rôle spirituel. Nous pouvons conclure de ces trente six lettres choisies par Kanawati quelques traits qui nous précisent les aspects sur lesquels s'arrêta Kanawati chez Youssef Karam et qui sont un facteur commun entre eux.

Le premier: L'admiration pour Jacques Maritain, et la fondation du club thomiste et par suite le néo-thomisme dont la source est thomas Quintilien. Cet intérêt a besoin d'une préparation particulière, sérieuse et assidue afin de préciser la vie spirituelle chrétienne. La thèse de doctorat de Kanawati porte sur ce sujet.

Deuxièmement: La connaissance précise et profonde de la philosophie islamique. C'est une vérité évidente dans les ouvrages du père Kanawati. Ces lettres nous révélèrent le grand intérêt accordé par Youssef Karam à la philosophie, au soufisme et à la scolastique islamique, tel qu'il se manifeste dans sa participation avec les membres du club thomiste à l'étude de la cité idéale de Fârâbî et son jugement des ouvrages des orientalistes qui les abordèrent: Juichan Karadi Fo Detriche, et d'autres, et les professeurs arabes spécialistes: Madkour khodeiry, Mohammed Youssef Moussa et d'autres. Ainsi que dans les conseils et les lectures que Karam conseille au père Kanawati, quelques ouvrages étudiés et sa critique de quelques ouvrages étudiés et publiés des orientalistes et des Arabes, et finalement les concepts écrit par Karam en français dans la philosophie islamique.

Troisièmement: la critique explicite et implicite des ouvrages et des personnalités des penseurs égyptiens dans la philosophie islamique, notamment Tantawy Gohary et Mohammed Youssef Moussa. Le regard de Karam vis-à-vis de la philosophie arabe est un regard d'infériorité.

Quatrièmement: le travail commun où chacun compte l'autre. Kanawati demande conseil à Karam dans ses ouvrages scientifiques et Karam lui donne conseil. La

participation de Kanawati à quelques ouvrages et liste bibliographiques, résumer quelques études dont se sert Karam dans son ouvrage philosophique. La coopération scientifique entre eux ne se limite pas à eux deux seulement, mais elle englobe aussi les membres du club thomiste comme Youssef Chalale et Albert Nader.

Cinquièmement: intérêt de Youssef Karam au grand effort fourni par des religions, la croyance et la conviction, tel qu'il se manifeste dans sa lettre datant du 12 juillet 1952.

Sixièmement: l'importance essentielle et première qui réside dans ces lettres est l'évolution de la pensée, le début du travail, ses trouvant, son évolution et le changement des voies. Cela se manifeste dans l'exposition de Youssef Karam de son projet scientifique, les ouvrages qu'il écrit, ce à quoi il pensa et il continua et n'acheva pas ou qui fut perdu.

Les ouvrages publiés de Youssef Karam sont connus, mais il y a des projets de divers ouvrages qui ne virent pas le jour, notamment ce qu'il cite sur la vie spirituelle, l'austérité et le soufisme dans le christianisme. Cet intérêt est au cœur de celui du père Kanawati et son souci le plus important.

Kanawati écrit sur Massignon et le dialogue islamo-chrétien: Des mémoires personnelles.[1]. Il écrit beaucoup sur le fondement philosophique proche du créentiel de ce dialogue. Il publia au dossier publié par la revue littéraire et critique, Janvier 1995 ce qu'il écrit sur la culture dans le dialogue islamo-chrétien (P-10-22), et là Kanawati précise les formes des rencontres entre les musulmans et les chrétiens.

[1] Ibid, p.34

Il précise la croyance comme en Dieu entre le christianisme et l'islam dans une conférence qu'il donna à l'association des jeunes musulmans au Caire où il aborda: la croyance commune en Dieu, son contenu et son ses. L'idée de l'homme fondée sur Dieu, elle résulte de cette croyance et les grandes lignes en vue de réaliser un monde meilleur. Elle se résume dans les domaines suivants :

1. Dans le domaine de la communication et de la recherche sur la croyance. Les musulmans et les chrétiens doivent approfondir leur connaissance de Dieu, de l'inspiration, des livres saints et des autres religions et leurs positions vis-à-vis de Dieu.

2. Sur le plan social et civil, ils doivent travailler dans un même pays afin de réaliser l'égalité dans les droits et les devoirs des citoyens et la liberté de la croyance et de la religion.

3. Dans le domaine des actes de clarté, être soucieux de servir Dieu en aidant autrui, malgré sa différence religieuse et sociale, l'islam ou le christianisme.

4. Finalement sur le plan civilisationnel et culturel: le travail est grand et il est susceptible d'éveiller l'enthousiasme de ceux qui croient en Dieu (des musulmans ou des chrétiens). l'histoire des rapports entre les penseurs chrétiens et musulmans assoiffes de connaitre le secret divin au moyen-âge et aux siècles qui suivent, dépend des possibilités de l'avenir et du grand échange culturel contemporain dans tous les domaines entre l'occident empreint de christianisme et l'orient dominé par l'islam qui est la preuve la plus importante d'un dialogue civilisationnel fructueux.

Abdel El Rahman Badawi pense que ce dialogue mène au prophétisme. Il écrit sous l'intitulé *Rencontre au Vatican*, dans la deuxième partie de l'histoire de sa vie, c'est le père Kanawati qui m'arrangea cette rencontre. Il venait à Rome en Janvier chaque année à la fin des années soixante et il donnait des cours à l'institut de la papauté. Ces conférences partaient sur la manière dont fut annoncé le christianisme aux musulmans. Un de ses étudiants à l'institut me les montra. L'occasion où le père Kanawati m'invita à rencontrer le cardial Morla est que ce cardinal présidait le comité de la relation avec l'islam issu du comité général de la relation avec les religions non chrétiennes c'est un comité exécutif dont l'objectif était de réaliser l'annonce émise par le deuxième comité du Vatican le 28 octobre 1965[1]. Badawi aboutit à l'impossibilité d'un pareil dialogue pour des divers raisons qu'il sous cite.

Face à cette opinion sévère du docteur Badawi, nous présentons celle d'Alex Joraski dans son ouvrage intitulé *L'islam et le christianisme* concernant ce dialogue, et où il présente avec objectivité scientifique les divers positions, chrétiennes à son égard. Parmi ces positions, ce qui nous intéresse est celle de Kanawati appelée la position modérée.

Il dit: 'En vérité, les opinions des savants des islamiques catholiques modérés ou le courant modéré est proche de la position d'amabilité, d'ouverture et de dialogue avec les musulmans bien que leur position vis-à-vis de la prophétie de Mohammed et la nature divine du Coran soit plus réservée … Dans la structure de leur vision de l'islam,

---

[1] Abd El Rahman Badawi, *L'histoire de ma vie*, L'institution arabe des études et de la publication, Beyrouth, 2000, p.178

ils prennent comme point de départ le patrimoine musulman lui-même leur position commence par la nécessité du dialogue et du rapprochement avec l'islam dans les domaines sociaux, politiques, culturels et spirituels tout en s'écartant de la région intouchable ou qui ne peut être discutée en détails pour certaines considérations. Par là, nous voulons dire les bases et les principes de la grande croyance dans les deux régions.[1]

[1] Alex Joravski, *L'Islam et le christianisme*, p.178

LE DISCOURS ÉTHIQUE EN ÉGYPTE

Premièrement: Des introductions et des interrogations

La philosophie de l'éthique soulève beaucoup de questions concernant sa relation avec l'existence, la connaissance et l'action. Est-elle une étude théorique pure ou vise-t-elle à intervenir afin de modifier et d'améliorer la conduite de l'homme ? L'éthique est-elle un ensemble de théories philosophiques métaphysiqus ou devint-elle partie de l'étude de la psychologie et de la sociologie, soumise à l'étude expérimentale ? Les grandes théories esthétiques que connût l'histoire de la philosophie disparurent-elles ? Avons-nous besoin d'une nouvelle éthique théorique ou d'une éthique pratique dans les domaines de la politique et des médias, de la médecine et de la biologie ? L'éthique est-elle limitée au monde de l'homme dans sa relation avec autrui ou doit-elle englober l'environnement, la relation de l'homme avec la terre, les plantes et les animaux ?

Ce sont quelques questions soulevées aujourd'hui en philosophie sur l'éthique. La pensée éthique arabe connut-elle ces questions ? Les aborda-t-elle ou en est-elle distante ? Quelles sont les questions philosophiques qui occupent la pensée arabe dans l'éthique ? Peuvent-elles nous permettre de philosopher ? Quelles sont les causes qui occupent le philosophe de l'éthique arabe aujourd'hui et leur relation avec le monde où il vit ? Quelles sont les contributions des Arabes modernistes dans l'éthique ? Quelle est la méthode philosophique qui convienne au traitement du phénomène de l'éthique ?

Je me trouve dans une grotte pleine de pièges chaque fois que je cherche à découvrir les moyens pour étudier la leçon du discours éthique en général et chez les Arabes en particulier. Cependant, je me limiterai au discours éthique en Égypte, que je dois faire suivre par une autre étude sur le discours éthique arabe, étant donné qu'il y a des différences ou au moins des caractéristiques qui distinguent le discours éthique arabe du discours éthique en Égypte.

Les pièges qui résident dans le discours éthique en Égypte sont nombreux. Le premier: rarement, nous en fîmes la question d'une interrogation philosophique, et il ne devint pas une problématique philosophique particulière dans notre nouvelle conscience, malgré notre confirmation et notre prétention continuelle selon laquelle tout ce qui nous distingue d'autrui est le côté éthique. La plupart du temps, nous parlons de la religion en croyant que nous parlons de l'éthique. Le troisième piège est que la philosophie est condamnée chez nous, ou au moins elle fait l'objet d'accusation, de prudence et de doute, et que nous n'avons pas besoin de philosophes ni de philosophie. Ceux qui décident des questions qui concernent l'homme, sa vie et son destin sont les hommes politiques, les savants, par là nous voulons dire les savants de la religion. un troisième ou un quatrième piège est le rapport entre l'éthique, l'idéologie et les principes philosophiques.

Si nous entrons par la force dans cette grotte et nous marchons avec prudence dans ses pièges visibles et invisibles, nous serons face à des difficultés, comme la problématique des débuts philosophiques en général et ceux qui concernent la philosophie éthique en particulier, ainsi

que la manière de préciser ces débuts: Les études éthiques commencèrent-elles avec la fondation de l'université égyptienne ? Ou avec les premières traductions ? Les leçons sur la croyance et l'éthique à Azhar côtoyaient-elles celles de la logique ? Nous ne savons pas. Mais l'interrogation des ouvrages imprimés est capable de répondre à ce dernier point, pourtant la question du début est toujours soulevée.

La problématique des limites de la philosophie éthique en Égypte et ses limites avec l'étude des valeurs, si l'étude des valeurs de l'éthique, selon ce qu'écrivit Tawfik El Tawil sur les valeurs suprêmes dans la philosophie de l'éthique ou que la philosophie de l'éthique elle-même devint une partie de l'étude des valeurs (la théorie des valeurs, la science des valeurs), tel le cas des études contemporaines chez la génération actuelle des professeurs et des chercheurs en Égypte.[1]

Ceux-ci présentèrent-ils des contributions distinguées dans les problématiques éthiques soulevées actuellement, comme l'éthique et les droits de l'homme, l'éthique et la loi ? Présentèrent-ils des ouvrages dans les domaines

---

[1] Sur le rapport entre les valeurs et l'éthique et les limites de chacune d'elles, nous trouvons la vision traditionnelle qui fait des valeurs une partie de l'éthique, chez Dr Tawfik El Tawil dans son étude intitulée *Les valeurs suprêmes dans la philosophie de l'éthique,* Le monde de la pensée, sixième volume, numéro 4, Mars, 1976. L'étude des valeurs n'apparût de manière indépendante de celle de l'éthique que dans les écrits de Nazli Isamel qui étudia à Paris sur Loyson ensuite chez Salah Konsowa dans *La théorie de la valeur dans la pensée contemporaine.* Le philosophe américain Ralph Barton Berry nous précisa dans son étude intitulée *La théorie générale de la valeur* la relation étroite entre les valeurs et l'éthique. CF notre étude des valeurs réalistes dans le nouveau réalisme, Dar Tanwir, Beyrouth, 2010 ainsi que notre étude intitulée *Tawfik El Tawil et les études de l'éthique en arabe,* l'ouvrage commémoratif paru à la faculté des lettres de l'université du Caire sur lui en 1995.

éthiques actuels: l'éthique pratique et scientifique, l'éthique médicale et biologique, l'éthique environnementale et féministe ? Ou se limitèrent-ils à la traduction et à la copie ?[1]. Présentèrent-ils une nouvelle vision, et c'est ce qu'exige la distinction entre les ouvrages scolaires et les écrits créatifs, ou continuons-nous à copier des anciens ouvrages islamiques et occidentaux modernes ?

Par opposition aux études qui poursuivirent les regards vers l'éthique philosophie musulmane chez: les philosophes, les soufis, les hommes de religion et les scolastiques, qui sont, dans la plupart de leurs aspects, une lecture de l'éthique de la philosophie musulmane[2]. Il y a une lecture arabe de l'éthique moderne dans ses grands principes de l'utilité, du devoir, de l'éthique sociale et existentialiste, descriptive et méta-éthique ? Y a–t-il une création éthique pure ? Quelle est la méthodologie qui nous permet de soulever la problématique du discours éthique en Égypte et sa relation avec les études philosophiques en général et la réalité culturelle égyptienne ?

---

[1] Il n'y a d'écrits égyptiens portant sur l'éthique médicale et biologique, ni l'éthique environnementale et féministe que les études traduites comme l'ouvrage intitulé *La philosophie environnementale* édité par Michael Zimmerman, traduit par Chafik Roumia, Alam Al Marefa, Kuweit, 2006. S'y ajoute l'étude distinguée du professeur marocain Omar Bofats sur la poétique, maison d'édition Afrique d u Nord, Casa Blanca. CF sur eux notre ouvrage intitulé *Lectures dans l'éthique actuelle,* Dar El Thakafa El Arabia, Le Caire, 2010.

[2] Nous faisons référence tout particulièrement à l'étude du Dr Ahmed Sobhi intitulée *La philosophie éthique dans la pensée islamique, les rationalistes et les esthétiques ou la vision et l'œuvre,* Dar El Maaref, Le Caire, 1969, ainsi que l'étude de Mohammed El Sayed El Gelnid intitulée *La problématique du bien et du mal dans la pensée islamique,* deuxième édition, imprimerie El Halabi, Le Caire, 1981

La méthode historique ne sert qu'à donner un exposé scolaire des efforts philosophiques dans l'écriture éthique. De même, la classification selon les principes ne sert qu'à lier les écrits éthiques aux tendances de leurs auteurs, sociales, existentialistes ou positivistes ou autres. Une classification quelconque peut nous pousser à écarter des ouvrages distingués qui ne s'y classent pas. D'ici, le traitement dialectique complet qui lie les études de l'éthique et la réalité égyptienne historique, sociale, politique et culturelle pourra être plus adéquat qu'un autre pour considérer ce que j'appelle le discours philosophique en Égypte, étant donné qu'il nous aide à soulever la problématique de l'éthique de manière philosophique qui nous permet en même temps de soulever la question de la liberté de philosopher, ses limites, son épanouissement et sa détérioration dans notre vie culturelle.

Nous nous étonnerons si nous remarquons que les orientations éthiques philosophiques, ayant des origines diverses: l'existentialisme, l'idéalisme et le positivisme chez des penseurs comme Abd El Rahman Badawi et Zakaria Ibrahim d'une part et Tawfik El Tawil à travers une tendance kantienne évidente, et même chez Zaki Naguib Mahmoud, nous présentent chacun selon ses toiles de fond une base claire de l'éthique, à savoir la liberté humaine. Nous remarquerons dans les paragraphes suivants que la liberté est la base de l'éthique, par opposition à une autre tendance qui fait de la religion l'origine de l'éthique ou qui lui confère une dimension conseillère.

Nous présentâmes quelques études antérieures sur l'éthique idéaliste chez Tawfik El Tawil, l'éthique sociale et existentialiste et Zaki Naguib Mahmoud entre le positivisme

logique et l'école émotionnelle, outre de nombreux ouvrages sur l'éthique comme: *Etudes sur l'éthique, L'éthique dans la pensée arabe contemporaine, Conférences sur l'éthique, la nouvelle pensée éthique, Lectures dans l'éthique actuelle*[1]. Nous allons commencer à partir de ces études afin de présenter une lecture des problématiques du discours éthique en Égypte, en analysant les efforts des pionniers et les textes qu'ils présentèrent tout le long du vingtième siècle et les débuts du siècle actuel. C'est un grand espace temporel chargé d'écrits différents philosophiquement ; c'est pourquoi nous devons nous arrêter sur un nombre d'ouvrages distingués qui expriment les lieux de la contribution philosophique en Égypte.

Nous n'allons nous arrêter longuement aux premiers débuts de la production philosophique sur l'éthique que pour montrer le rapport entre ces débuts à la réalité des études philosophiques en Égypte, modernes ou anciennes, notamment leurs rapports avec le patrimoine philosophique musulman scolastique, précisément tel que nous le trouvons dans les écrits azhariens qui se contentèrent de l'explication et des commentaires, des explications sur les explications selon l'image que nous présenta Taha Hussein dans *Les Jours*. Cette image ne diffère pas même après la fondation de l'université nationale qui consacra une de ses leçons à la philosophie arabe de l'éthique. Ceux qui se chargèrent de l'enseignement de cette spécialisation durant les premières

---

[1] CF les chapitres que nous consacrâmes à eux dans notre ouvrage intitulé *L'éthique dans la pensée arabe*, Dar Quabaa, Le Caire, 1998, notamment les troisième, quatrième et cinquième chapitres, ainsi que *La nouvelle pensée éthique*, Dar El Thakafa el Arabia, Le Caire, 201O et *Lectures dans l'éthique contemporaine*, Dar el Thakafa El Arabia, Le Caire, 2010

années sont: Soltan Bey Mohammed et Le Cheikh Tantawi Gohari, et leurs leçons de dépassèrent pas dans cette période précoce de la première décennie du vingtième siècle les leçons enseignées à Azhar[1].

Nous pouvons juger ces ouvrages comme étant moindres des écrits éthiques chez les Arabes musulmans dans les troisième et quatrième siècle de l'Hégire. Il suffit de réviser une étude comme celle de Du Pur intitulée *L'éthique et la vie éthique chez les Musulmans*[2] afin de se rendre compte de l'absence de la création éthique arabo-musulmane au début du siècle, mais aussi sa prolongation dans les ouvrages scolaires sur la croyance et l'éthique de ce qui était présenté à Azhar, à part une tentative importante qui mérite une attention particulière, à savoir celle que présenta le Cheikh Mohammed Abd Allah Draz dans sa thèse de doctorat sur *La constitution de l'éthique dans le Coran,* vu une raison qui sera expliquée plus tard, à savoir que Draz soutint cette thèse en France en se basant sur les théories éthiques contemporaines chez les philosophes modernes[3], alors que ces écrits semblent comme étant une

---

[1] Soltan Bey Mohammed, *La philosophie arabe et l'éthique,* Imprimerie Maaref, Le Caire, 1329 de l'Hégire et les conférences du Cheikh Tantawy Gohary sur *La philosophie arabe et éthique,* préparées par Prof Dr Ahmed Abd El Halim Atteya (sous presse). Elles parurent sous forme d'épisodes dans le journal *Le peuple,* le parti national, Le Caire, 1913

[2] De Pur, *L'éthique et la vie éthique chez les musulmans,* traduit et présenté par Ahmed abd El Halim Atteya, Dans *Etudes éthiques,* Dar Quebaa, Le Caire

[3] Cheikh Mohammed Abd allah Draz, *La constitution de l'éthique dans le Coran, étude comparée des éthiques théoriques dans le Coran,* Traduit par Abd El Sabbour Chahine, Institution Ressala, Beyrouth, Dar El Béhouth El Elémeya, Kuweit, 1973 et notre étude sur lui dans *L'éthique dans la pensée arabe contemporaine,* p.209-218

ombre pâle d'un original qui n'atteint pas le rationalisme mais qui se contenta de son rapport avec la croyance [1].

En outre, il ne compare pas ce que présentèrent Soltan Mohammed et Tantawi Gohary avec ce que présentèrent les orientalistes dans les universités égyptiennes comme leçons dans l'éthique. Il suffit de faire référence aux leçons du professeur espagnol Le Comte de Galarza dans l'éthique sur les philosophes modernes qui ont le sens éthique et la théorie du devoir, afin de vérifier le jugement précédent[2].

Nous sommes vis-à-vis de deux visions. Une vision philosophique rationaliste que nous trouvons chez Galarza et une vision religieuse ou quasi religieuse que nous trouvons chez les professeurs égyptiens à Azhar, à Dar El Ouloum et à l'université nationale. Cependant, nous sommes toujours à l'étape de l'introduction et la fondation de la leçon éthique qui se cristallisera et dont les aspects se limiteront dans ce que présenta Ahmed Lotfi El Sayyed et

---

[1] Nous pouvons citer quelques exemples comme les écrits de Hassan Charkawy, *L'éthique islamique*, Dar El Marefa El Gameia, Alexandrie, 1985, Ali Mabad Fargali, en collaboration, *Conférences sur l'éthique*, librairies des facultés azhariéennes, Le Caire, 1985, Abd El Latif El Abd, *L'Ethique dans l'Islam*, Librairie Dar El Ouloum, Le Caire, 1985, Mohammed Abd El Rahman Bissar, *La croyance et l'éthique et leur influence dans la vie de l'individu et de la société*, librairie Anglo, deuxième édition, Le Caire, 1973, Mohammed Abd Allah El Charkawi, *La pensée éthique dans une étude comparée*, Librairie Zahraa, Le Caire, 1988, Mohammed Ghalab, *De l'éthique de l'Islam*, Le haut conseil des affaires islamiques, Le Caire, 1986, Mohammed Kamal Gaffar, *De la philosophie et l'éthique*, Dar El Kotob El Gameia, Alexandrie, 1968, et *Etudes philosophiques et éthiques*, Librairie Dar El Ouloum, Le Caire, 1977, Mostafa Helmi, *L'éthique entre les philosophes et les sages de l'Islam*, Dar El Thakafa El Arabia, Le Caire, 1986, un comité du département de la croyance, *Etudes dans la pensée de croyance et dans l'éthique en Islam*, Le Caire, 1976

[2] Le comte de Gallarza, *Conférences dans la philosophie générale et son histoire, La philosophie arabe et l'éthique, 18 – 1919*, imprimerie Takadom, Egypte, 1919

son école comme une connaissance de la philosophie à l'époque moderne par la traduction des ouvrages d'Aristote. Il s'agit du véritable début, malgré l'existence d'autres introductions dont nous fîmes référence à quelques unes, mais la traduction des écrits d'Aristote, parmi lesquels *L'éthique jusqu'à Nicomachus,* fut liée à la renaissance égyptienne qui s'exprima dans la Révolution de 1919 et dont les manifestations apparurent sous plusieurs formes comme l'art et la philosophie, et l'université égyptienne comme autre manifestation.

L'ambition que nous avons dans l'étude de la problématique du discours éthique en Égypte dépasse cet exposé qui peut être considéré comme un plan proposé pour la discussion de cette problématique. C'est pourquoi nous devons préparer en présentant quelques remarques sur les sources de cette étude, à savoir des textes du patrimoine arabe musulman en philosophie et en sciences musulmanes comme scolastique et fiqh, soufisme, sciences du Coran, interprétations et textes de l'éthique dans la philosophie moderne ainsi que les diverses études sur lesquelles il se basa, les causes du réel vécu qui ne furent pas exprimées dans des écrits théoriques mais qui dirigèrent implicitement les chercheurs dans leurs études de l'éthique.

Se basant sur ce qui précède, nous remarquons la petite contribution arabe musulmane dans les études éthiques ainsi que ceux qu'ils copièrent et expliquèrent, en comparaison avec les autres domaines philosophiques comme la logique, la métaphysique et la théologie. Nous remarquons aussi le petit nombre de recherches contemporaines sur cette contribution avec l'absence des autres causes éthiques

durant les trois dernières décennies et qui occupèrent les philosophes en Occident sur les différents problèmes que connait l'homme contemporain, comme les causes de l'éthique médicale et pratique et la relation entre l'éthique et les droits de l'homme.

Dans les paragraphes suivants, nous allons présenter quelques efforts philosophiques parmi ceux qui contribuèrent de façon évidente à la philosophie de l'éthique comme Ahmed Amine ou Tawfik El Tawil ou ceux qui adoptèrent une tendance philosophique contemporaine dont les écrits prirent un aspect de ces tendances, que ce soit chez ceux qui suivirent les tendances sociales ou existentialistes ou positiviste, par opposition à un courant très répandu qui continuent les efforts philosophiques chez les Grecs, notamment Aristote et chez les philosophes musulmans notamment Mascawé afin de présenter une éthique philosophique qui appartienne à l'histoire de la philosophie et qui lui soit liée ou qui cherche à la dépasser, tel que nous trouvons chez Ahmed Sobhi ou un courant qui part du Coran ou du Hadith afin de fonder une éthique musulmane, comme chez Mohammed Abd Allah Draz dans *La constitution de l'éthique dans le Coran* et Ahmed Abd El Rahman dans son ouvrage intitulé *Les vertus éthiques dans l'Islam.* C'est un courant qui pose la question de l'éthique entre la raison et la copie et qui, la plupart du temps, tend à répéter les efforts historiques des philosophes musulmans et qui critique l'éthique occidentale. Il sacrifie la création philosophique au profit de la religion qui permet la création comme étant une invention et qui sacrifie l'effort qui nous fait sortir de la voie des prédécesseurs.

Nous allons d'abord parler du début à partir de la philosophie éthique grecque chez Aristote par la traduction comme moyen de créativité. Nous allons nous arrêter sur l'écriture scientifique de l'éthique chez Ahmed Amine et nous poursuivrons dans les paragraphes suivants les efforts sociaux, existentialistes et positivistes.

Deuxièmement: L'éthique entre la traduction et la créativité

Les débuts modernes des études de l'éthique en Égypte furent liés à la renaissance égyptienne que connut la société égyptienne dans les deux premières décennies du vingtième siècle. Quelques uns des hommes de la renaissance devaient la fonder sur le plan de la pensée. L'université égyptienne était une de ses manifestations. Nous ne pouvons aborder rapidement ce que firent ceux qui étaient en charge de l'université, notamment Ahmed Lotfi El Sayyed qui sentit la nécessité de la fondation de la renaissance moderne sur les bases de la renaissance arabes moderne et la renaissance européenne moderne, à savoir les sciences grecques. La manière qu'il utilisa pour ce faire, avec un ensemble d'intellectuels égyptiens, était la traduction. Il traduisit les principaux ouvrages d'Aristote, comme *La Politique* et *L'éthique jusqu'à Nichomachus*. Taha Hussein considéra cette traduction un incident littéraire dangereux. L'apparition d'un pareil ouvrage sous la plume d'un pareil traducteur n'est pas un incident littéraire familier ni vu en Égypte que de temps en temps. De là, vint sa nomination de notre premier maître à cette époque, en suivant celle des Arabes d'Aristote (CF *Le discours du mercredi*, troisième partie, p.49). Le professeur fut connu par « le philosophe »

par tous ceux qui écrivirent sur lui ainsi que « le disciple d'Aristote en Orient », étant donné qu'il, selon Mohammed Hussein Kamel, fit de la philosophie d'Aristote une base de la pensée en Égypte (l'écrivain égyptien). La vérité est qu'il est le prophète de la philosophie en général, et la philosophie politique en particulier avant qu'il ne soit celui d'Aristote. Mais dans sa présentation d'Aristote, il présente l'aspect le plus important pour la vie de l'homme, à savoir l'éthique et la politique[1].

Nous trouverons chez Taha Hussein dans *L'avenir de la culture en Égypte* et *Les leaders de la pensée* la même réponse donnée par Lotfi El Sayyed dans sa préface de sa traduction de l'ouvrage d'Aristote intitulé *L'éthique jusqu'à Nichomachhus* où il dit: Si nous voulions avoir une philosophie égyptienne en rapport avec nos connaissances, nous devons trouver la philosophie arabe qui perdit ses disciples et dont il ne reste que les traces ou d'une manière plus proche d'étudier la philosophie d'Aristo-Talès[2]. Il dit: « Aucun crime si nous prenions de la philosophie d'Aristote le chemin le plus proche vers le transport de la connaissance à notre pays et son adaptation à lui, dans l'espoir qu'il produise dans la renaissance orientale ce qu'il produisit dans la renaissance occidentale[3].

S'y ajoute l'effort du professeur de la génération dans la traduction de *L'éthique jusqu'à Nichomachhus*. Il écrivit de nombreux articles et il donna beaucoup de conférences

---

[1] Taha Hussein, *Le livre de la politique d'Aristo-Talés*, traduit par Dr Ahmed Lotfi El Sayed Bacha, Revue de l'écrivain égyptien, Décembre, 46-1947, p.478-479

[2] Ahmed Lotfi El Sayyed, son introduction à l'ouvrage d'Aristote, p.14

[3] Ibid, p.15.

dans le domaine de l'éthique. Evidemment, il se base dans la plupart d'entre eux à son ancien effort dans la traduction d'Aristote. Nous citons parmi ces écrits le septième chapitre de son ouvrage intitulé *Principes dans la politique, la sociologie et la littérature*, il porte sur l'éthique et l'éduction de l'âme, et le neuvième sur l'homme de lettres et la science de l'éthique, à part le chapitre avec lequel il conclut l'ouvrage intitulé *L'histoire de ma vie* sur l'éthique et comment elle doit être.

Cette traduction souleva tout ce qui pourrait s'y attendre, non seulement par ce qu'elle fit par son apparition tel que nous informe Taha Hussein, étant donné qu'elle fit l'objet de discussions et d'acceptation et de dialogue tel qu'il se manifeste dans son ouvrage intitulé *Nos poètes et le traducteur d'Aristo-Talès*[1]. Mais, et c'est le plus important, elle fut une source essentielle pour tous ceux écrivirent sur l'éthique jusqu'aujourd'hui, ensuite, et c'est la plus grande influence, elle incita les penseurs arabes à continuer l'étude des aspects de la pensée éthique grecque non seulement chez Aristote mais aussi chez de nombreux jeunes philosophes auxquels Aristote ne fit aucune référence dans son ouvrage et qui ne furent pas connus des Arabes lors de leur première renaissance philosophique, je veux dire les couraniens qu'Ismael Mazhar présenta son ouvrage important intitulé *La philosophie du plaisir et de la souffrance.* C'est une étude importante dans la philosophie de l'éthique qu'il réalisa sous l'influence de la traduction de Lotfi El Sayyed de *L'éthique jusqu'à Nichomachhus.*

---

[1] Dr Taha Husssein, *Nos poètes et le traducteur d'Aristo-Talés, Le discours du mercredi, troisième partie, p.84 et suivantes.*

Ismael Mazhar nous présente une étude importante, probablement personne ne s'en rendit compte, qui porte sur la philosophie du plaisir et de la souffrance et où il aborde Aristès et ses disciples partisans du principe couranien avec un aperçu sur l'histoire du principe et son évolution depuis sa naissance jusqu'à présent[1]. La vérité est qu'Ismael Mazhar part d'une cause essentielle dans sa présentation de cet ouvrage qui a plusieurs buts. Cette cause est que les principes soit philosophiques ou littéraires (éthiques) doivent être reconsidérés de temps à autre, tel que l'Histoire étant donné que l'évolution des orientations spirituelles et la naissance des inventions et l'élargissement de l'horizon de la connaissance, tous ces moyens nous rendent plus capables de comprendre ces aspects mystérieux des anciens principes[2].

Il ignora Ahmed Lotfi, qui traduisit Aristote, ainsi qu'Arito-Talès. Par suite, les Arabes ne connurent pas ce philosophe. L'objectif est donc chez Mazhar consiste à présenter cette philosophie vers l'arabe afin de combler cette lacune. Et aussi étant donné qu'elle est, plus que la philosophie d'Aristote, liée à la science[3]. Mazhar montre que le principe d'Aristippe est plus proche des méthodes de

---

[1] Ismael Mazhar, *La philosophie du plaisir et de la souffrance, Aristeppes et ses disciples du principe Couriniste,* Dans: *La philosophie du plaisir et de la souffrance,* avec un aperçu sur l'histoire et l'évolution du principe depuis sa naissance jusqu'à présent, imprimerie de la librairie égyptienne, Le Caire, 1936

[2] Ismael Mazhar, *La philosophie du plaisir et de la souffrance,* p.150

[3] Aristeppes est plus proche des méthodes de la science moderne qu'Aristote. CF le cinquième chapitre de l'ouvrage intitulé *Le plaisir et la souffrance,* notamment *La radicalisation des sentiments de l'altérité et le principe de Pavlov,* nous trouvons que le principe d'Aristeppe se rapprocha des états scientifiques actuels dans la transformation des instincts, p.158

la science moderne que du principe d'Aristote. C'est un principe pratique qui se base sur des origines stables dans l'essence. Il trouve que les méthodes de recherches dans la nature humaine (la psychologie) le confirment à bien des égards. Il fait gagner le désir et les tendances sur la raison et la volonté et il rend la domination du comportement humain notamment les aspects dépourvus de la rupture des lois qu'Aristote essaya de soumettre à l'éthique et au comportement[1].

Mazhar essaye de définir la relation entre le principe éthique d'Aristote et la philosophie d'Aristippe. Il cite les points qui confirment les relations entre eux dans l'éthique d'Aristote et il traduit du premier maître ce qui est le plus en rapport avec le principe couranien.

Mazhar trouve que l'approfondissement de la recherche nous montre qu'Aristote prit beaucoup parmi les principes d'Aristippe et il les intégra à son principe éthique. Il appliqua la théorie couranienne dans les degrés du plaisir sur trois choses parmi les bases de son principe. Aristote en parlant des biens et des éléments de l'âme ainsi de la préparation éthique, divise ces choses en trois parties dont chacune correspond à un degré du plaisir chez Aristippe.

L'éthique chez Ahmed Amine

L'ouvrage intitulé *L'éthique* ne parut dans sa forme actuelle en une seule partie. Il fut imprimé plusieurs fois, et dans chaque impression son auteur le reconsidère et fait des

---

[1] Ibid, p.183-185. Il présente le principe dans six parties qui sont: les origines de la philosophie grecque et le principe du plaisir et de la souffrance, le deuxième les courinistes, le troisième l'explication du principe et une vision globale de son histoire, le quatrième les critiques, le cinquième l'application du principe sur les nouvelles réalités, le sixième sur la théorie de la connaissance chez les courinistes

modifications et des ajouts. Il fut imprimé dans la vie de son auteur six fois, la première en 1920, c'est une édition dominée par l'orientation scientifique, il la fit pour les étudiants afin qu'elle leur serve de guide dans leur vie éthique.

La deuxième édition parut en 1921 et elle a de plus que la première le fait qu'elle aborde l'instinct, l'hérédité et l'environnement. Elle aborde en détails des thèmes comme la liberté, le contrôle de soi, la conservation du temps. La troisième édition parût en 1925, il y ajouta une recherche dans la relation entre la science de l'éthique avec les autres sciences dans l'introduction, un chapitre sur le motif dans le premier ouvrage, un chapitre sur le sentiment éthique et un autre sur le rapport entre les théories éthiques et la vie pratique dans le deuxième ouvrage, mais il présenta des ajouts dans chaque chapitre.

De ce qui fut cité dans la quatrième édition (par le comité de la rédaction et de la traduction), nous savons deux choses. La première est que le ministère de l'enseignement décida d'enseigner cet ouvrage dans les écoles secondaires et les écoles des professeurs. La deuxième: la distinction entre deux ouvrages de l'éthique d'Ahmed Amine (cet ouvrage scolaire) et le grand ouvrage de l'éthique qui est plus vaste que cet ouvrage sur le plan du contenu et du thème. Il se compose de 320 pages imprimées chez Dar El Kotob el masria (il veut dire la troisième édition). Cela signifie que la troisième et la quatrième ne sont pas deux éditions d'un même ouvrage, mais deux ouvrages dont l'un s'intitule « la grande éthique » et l'autre « la petite éthique »[1].

---

[1] Ahmed Amin, *L'ouvrage de l'éthique,* Imprimerie du comité de la rédaction, de la traduction et de la publication, Le Caire, 1953

Ici, nous nous intéressons à l'analyse des thèmes abordés par Mohammed Amine dans son ouvrage qui se compose dans sa sixième édition de 1953 d'une introduction et de trois ouvrages. L'introduction porte sur la définition de la science de l'éthique. Remarquez bien la précision du domaine et du concept, il s'agit de la science de l'éthique et non de la philosophie de l'éthique, ses thèmes, son utilité et son rapport avec les autres sciences.

Il aborde premièrement les thèmes psychologiques, comme l'instinct, la volonté et la conscience. Ce sont des thèmes qui doivent être étudiés du point de vue éthique. A la deuxième partie, il étudie les théories de la norme éthique et ce qui en dépend, avec une allusion historique des théories de la science. Il présente la vie éthique réaliste à la troisième partie, c'est une partie d'application scientifique et les thèmes de cette partie sont selon ses titres sont nouveaux dans l'étude de l'éthique en arabe.

Le premier ouvrage (des thèmes psychologiques nécessaires à l'éthique) et le fondement du comportement confirme la scientificité de l'éthique, l'objectivité de ses lois, la stabilité des bases sur lesquelles il se fonde. Il présente l'instinct et il en cite les plus importants. Il parle de l'habitude et sa composition en expliquant que tout bien ou tout mal arrive normalement par deux choses: la tendance de l'âme vers lui et la réponse à cette tendance par l'acte, en le répétant suffisamment. Il passe à l'explication de l'hérédité ou l'environnement. Il croit fortement en l'hérédité chez l'homme. Il l'appliqua sur lui-même dans son ouvrage intitulé *Ma vie.* Il distingue au quatrième chapitre (la volonté) une distinction précise entre la tendance, le désir et la volonté.

La deuxième partie attaque le cœur de la science de l'éthique tel qu'il se manifeste dans ses thèmes: le sentiment éthique, le critère du bien et du mal, le jugement éthique et sa relation avec les théories éthiques de la vie quotidienne, l'histoire de la recherche éthique, sous l'intitulé *Les théories de la science et son histoire.*

Ahmed Amine aborde dans le troisième ouvrage (la section pratique) l'unité de la société et la relation des individus avec elle. Il discute des questions importantes comme la loi et l'opinion publique (p. 172- 183), la loi et la liberté, l'opinion publique et ses autorités ensuite les droits et les devoirs et il présente le droit à la vie et à la liberté.

Une lecture détaillée de ces contenus et des thèmes soulevés et discutés par Ahmed Amine et qu'il intègre au corps de son texte montre sa grande culture diversifiée, de sorte que le texte de l'éthique révèle de nouvelles couches dans la construction philosophique d'Ahmed Amine, qui ne peuvent paraître dès le premier abord. Cet ouvrage est comme une construction. Et dans la construction d'Ahmed Amine nous trouvons des couches de la culture islamique, notamment coranique et de la culture littéraire arabe et évidemment la culture philosophique ancienne et moderne chez les Grecs, les Arabes et les modernes. A part le grand intérêt vis-à-vis des sciences humaines: la psychologie, la sociologie et les sciences naturelles dominantes à son époque.

De ce qui précède, nous concluions que l'ouvrage d'Ahmed Amine n'était pas parmi les premiers ouvrages imprimés de ce siècle. Il fut précédé par des conférences sur

l'éthique dans les universités égyptiennes et d'autres livres. Sa non anticipation temporelle ne signifie pas qu'Amine ne fut pas le pionnier de la recherche dans la science de l'éthique, mais elle le confirme. C'est un ouvrage qui ne vint pas du vide mais il se distingue de ses prédécesseurs de sorte que nous pouvons considérer que les autres ouvrages préparent cet ouvrage pionnier.

Deuxièmement, cet ouvrage rassemble de nouveaux éléments culturels ayant des sources variées, religieuses islamiques, philosophiques grecques, arabes modernes, littéraires et linguistiques. Il fait côtoyer la science avec la religion et il profite du développement des études psychologiques, sociales, politiques et juridiques. Il nous présente un tissu distinct de ces sources. Cet ouvrage était à la source de l'orientation de beaucoup d'autres sur l'éthique. Dr Mohammed Mandour s'orienta vers la traduction de plusieurs études dans la culture éthique sous l'intitulé *Du sage au citoyen moderne* par Dr Bouglia, Priée, Lacroix, Baraudy, et une introduction de Paul Labi. Il est préfacé par la dédicace au prof Amine Bey Amine, un de nos grands hommes qui s'occupèrent de l'étude de l'éthique. Mon maître révisa par gentillesse la traduction. Nous pouvons dire que l'effort de notre professeur Tawfik El Tawil, qui fut le disciple d'Ahmed Amine, dans son ouvrage intitulé *La philosophie de l'éthique, sa naissance et son évolution,* dans ses grandes lignes et dans la plupart de ses thèmes et ses références montre l'influence de l'effort d'Ahmed Amine sur lui.

Troisièmement: L'éthique sociale

L'intérêt pour l'éthique sociale apparût très tôt à travers l'école sociale française. Les opinions de cette école dominèrent et se propagèrent parmi ses partisans et ceux qui la critiquent, que ce soit d'après le point de vue éthique religieux ou philosophique. Cet intérêt se cristallisa chez la première génération avec en tête les boursiers de l'université nationale égyptienne qui allèrent en France, tel que l'on trouve chez Mansour Fahmi et Abd El Aziz Ezzat dans une autre phase, ensuite chez El Sayyed El Badawi et le Dr Mahmoud Kassem qui traduisirent les ouvrages essentiels dans ce domaine. Cette tendance continue ensuite chez Dr Kabary Mohammed Ismael.

Mansour Fahmi ne fut pas étudié tel qu'il méritait de sorte que nous ne trouvâmes aucune étude qui porterait sur la pensée éthique bien qu'il soit parmi les premiers qui enseignèrent l'éthique à l'université égyptienne, à part quelques fragments qui ne dépassent pas des lignes qui furent cités dans un contexte passager à travers les témoignages de ses collègues et ses amis dans un numéro publié par la revue de la faculté des lettres[1] et dans l'introduction de l'ouvrage qui renferme ses essais et ses recherches intitulé *Etudes et pensées*[2]. Ces fragments expliquent, à part ses intérêts éthiques généraux, sa tendance sociale dans l'étude de l'éthique. Taha Hussein explique dans la cinquième partie de son ouvrage intitulé *De loin* l'influence de la culture française sur Mansour Fahmi et son

---

[1] Revue de la faculté des lettres, numéro 2, volume 19, 1957

[2] Dr Mansour Fahmi, *Recherches et pensées*, l'organisation égyptienne du livre, Le Caire, 1973

étude philosophique sociale dans ses ouvrages, en montrant l'influence de deux groupes de philosophes sur lui: les philosophes du XVIII ième siècle en France et les philosophes de la sociologie sur lui à la fin du siècle précédent.

La vérité est que Mansour Fahmi fut parmi les premiers et les plus importants qui furent influencés directement par l'école sociale de l'éthique grâce à son professeur Bruhl (1857-1939) dont il fut le disciple à Paris. Sa thèse de doctorat portait sur l'état de la femme dans la tradition et l'évolution musulmane qui souleva une tempête de critique qui affecta beaucoup probablement sa vie et à cause de laquelle il fut écarté de l'université pour une longue période. L'influence de son maître sur lui se manifeste dans quelques études qu'il écrivit sur l'éthique qui sont:

- La faiblesse éthique et son influence dans notre vie sociale.

- Comment doit-être l'éthique en Égypte afin de contribuer à la collaboration internationale[1].

- La démocratie et l'éthique.

La première étude, qui était une conférence qu'il prononça en mars 1940, portait sur la faiblesse de l'éthique et son influence dans nos vies et il y résuma sa philosophie éthique où il renvoie l'essence de l'éthique à la société. Il renvoie la faiblesse de l'éthique au renoncement au devoir et à la négligence de ce qui doit être fait. Il trouve que la

---

[1] Dr Mansour Fahmi, *Comment doit être l'éthique en Egypte afin de contribuer à la collaboration internationale,* Le Caire, imprimerie Dar El Kotob El Masria, 1943

conscience n'est pas intuitive, mais un miroir de la vie sociale et le résultat de l'interaction entre les membres d'une société et le fruit de la transposition des traditions et des coutumes d'une génération à une autre.

Il dit à propos de la conscience: La conscience n'est qu'un sentiment moral ou un goût spirituel formé des éléments de la vie sociale et du résumé des expériences de la vie et des traitements[1]. Nous trouvons la même position dans son autre étude intitulée *Comment doit être l'éthique en Égypte afin de contribuer à la collaboration internationale*. Il trouve la nécessité de la soumission à des éthiques communes vis-à-vis desquelles ils s'engagent malgré leur différence de race et de pays, parmi lesquelles l'altruisme, la justice, la tolérance et le pardon[2]. Ce sont des principes éthiques dont le monde a besoin à cette époque-là, celle de la deuxième guerre mondiale.

Comme les bases théoriques des principes de l'école sociale se manifestent chez Mansour Fahmi, elles se manifestent aussi dans les études d'Abd El Aziz Ezzat, comme: la famille et sa fonction éthique, la sociologie et l'influence de l'environnement dans l'éducation, la liberté et les libertés entre la philosophie psychologique et la sociologie, ensuite son étude éthique importante sur Ebn Mascawé et sa philosophie éthique et ses sources[3] et l'éthique entre la philosophie de l'âme, la sociologie et les discours éthiques.

---

[1] Ibid, p. 246

[2] Ibid, p.256-266

[3] Dr Abd El Aziz Ezzat, *Mascawé et sa philosophie de l'éthique et ses sources*, dans deux volumes, librairie et imprimerie Babi Halabi et ses fils, Egypte, l'édition de 1946

Dr Ezzat aborde un facteur important parmi les facteurs éthiques sociaux, à savoir l'engagement. L'engagement est un qualificatif qui suppose la récompense, évidemment il n'est pas question de récompense psychologique mais sociale. C'est la responsabilité de l'individu vis-à-vis des mœurs sociaux et des lois de la société. Dr Mohammed Abd Allah Draz adopte la situation opposée à ce point, dans son étude importante qui fonde la tendance coranique dans l'éthique[1].

Le concept d'engagement est lié à celui du devoir kantien que refusent les socialistes dans sa forme primitive abstraite et qui l'acceptent dans son interprétation sociale. Il explique que la grande vertu chez les sociologues est que l'homme accomplisse son devoir et respecte les mœurs sociales. Le devoir est l'axe de l'éthique mais sa compréhension pour eux diffère de leur compréhension de la philosophie notamment Kant. Il n'est pas une force interne qui oblige l'homme à suivre les ordres internes de l'esprit. Le devoir selon le sociologue ne reçoit pas d'ordre de la raison individuelle mais de la raison collective qui se reflète dans ses mœurs non écrites. Ici le devoir n'est pas un devoir pour l'homme absolu mais le devoir d'un homme soumis à une relativité sociale. C'est un devoir réaliste palpable qui émane de la société et non la source de la pensée théorique pure[2].

---

[1] Dr Abd El Aziz Ezzat, L'éthique entre *la philosophie de l'âme et la sociologie,* Le Caire, 1953, p.5-6, et Mohammed Abd Allah Draz, *La constitution de l'éthique dans le Coran,* traduit par Dr Abd El Sabbour Chahine, Institution Ressala, Beyrouth, Dar El Béhouth El Elméia, Kuweit, 1973

[2] Dr Abd El Aziz Ezzat, *L'éthique,* p.34

L'éthique pour lui n'est pas un ensemble d'idées théoriques éditées par un certain individu qui ne sont pas liées à un espace ni à un temps, ni à un individu métaphysique qui n'existe pas en réalité et qui cherche un idéal plus élevé créé par l'imagination du philosophe qui s'accomplit rarement étant donné qu'il est écarté de la vie quotidienne et qu'il dépend dans ses origines de forces internes psychologiques. Mais l'éthique sociale selon lui sont des éthiques positivistes qui se fondent dans des sociétés humaines limitées par un espace et un temps spécifique qui représentent une force externe faite par la société elle-même qui est les phénomènes éthiques auxquels il est volontairement soumis étant donné qu'ils le dépassent et qu'ils l'élèvent à son niveau culturel[1].

Cette position se confirme et s'explique dans un ouvrage important par Abd El Aziz Ezzat en 1956 intitulé *Les discours éthiques* où il confirme que l'éthique est le cœur de la sociologie. C'est le facteur essentiel pour délimiter la vie sociale et l'unifier. Il trouve que, malgré l'aspect particulier des caractéristiques nationales, il est sous la pression sociale et l'individu sent au fond de lui-même les origines générales de ses tendances éthiques personnelles. Ces tendances sont une loi sociale générale qui n'émane pas de l'âme vu l'intuition rationnelle selon les illusions des philosophes. Il précise ses origines dans six points qui sont: l'apparence du bien et du mal, l'apparence de la responsabilité et la récompense, l'apparence du droit et du devoir. Toutes ces apparences éthiques, tel qu'il confirme, ne viennent pas de l'âme de l'homme mais de facteurs extérieurs issus de la vie sociale. Ce sont des discours

---

[1] Ibid, p.41-42

collectifs non intellectuels et n'émanent pas de l'âme en tant qu'âme, mais ils y sont jetés comme reflétant les caractéristiques de la sociologie[1].

Le Dr Sayyed Mohammed Badawi nous présente dans cette tendance de diverses contributions éthiques qui varient entre la traduction et la création. En effet, il contribua avec Mahmoud Kassem à l'arabisation d'un nombre d'études essentielles faites par les pionniers de cette tendance, comme l'ouvrage d'Emile Durkheim intitulé *L'éducation éthique* [2] et celui de Levi Bril sur Auguste Comte en collaboration avec Mahmoud Kassem[3]. CF la traduction de ce dernier des ouvrages les plus importants de Levi Bril qui représente l'évolution de cette école, à savoir *L'éthique et la science des mœurs éthiques*[4]. Ces traductions se reflétèrent de façon évidente dans ses idées de sorte que nous la trouvons dans les plis de ses écrits[5]. Pour ce qui est de ses écrits, figure au début *Les origines du principe social dans l'étude de l'éthique*[6], à part *L'éthique entre la philosophie et la sociologie*[7].

[1] Ibid, et aussi p.9

[2] Emile Durkeim, *L'éducationéthique,* traduit par Sayyed Mohammed Badawi, Librairie de l'Egypte.

[3] Levi Pril, *La philosophie d'Auguste Comte,* traduit par Dr Mahmoud Kassem et Dr Sayyed Mohammed Badawi, librairie égyptienne anglo, Le Caire, 1952

[4] Levi Pril, *L'éthique et la science des mœurs de l'éthique,* traduit par Dr Mahmoud Kassem et révisé par Sayyed Mohammed Badawi, Le Caire, 1952

[5] L'influence de l'école sociale française se manifeste chez Sayyed Mohammed Badawi dans sa dépendance, sa citation et sa copie de nombreux écrits de ses savants dans ses différents ouvrages, voire dans son résumé de ces ouvrages dans les chapitres de ses ouvrages, par exemple. Il consacre à la séparation des éléments de la vie éthique dans la société le onzième chapitre de son ouvrage intitulé *L'éthique entre la philosophie et la sociologie* (p.187-229). C'est une présentation honnête de ce qui fut cité de l'ouvrage traduit de Durkeim intitulé *L'éducation éthique*

[6] Dr Sayyed Mohammed Badawi, *Les origines du principe social dans l'étude de l'éthique,* Revue de la faculté des Lettres, Université d'Alexandrie, troisième volume, 1959

[7] Sayyed Mohammed Badawi, *L'éthique entre la philosophie et la sociologie,* Dar El Maref, Alexandrie, 1980

Il précise son objectif dans *Les origines du principe social dans l'étude de l'éthique* en disant: notre but dans cette recherche consiste à détecter les premières origines desquelles émana la tendance sociale dans l'étude de l'éthique et de suivre cette tendance dans son évolution afin de nous arrêter à elle dans les différentes phases et sur son application de la méthode scientifique. Il précise le sens de la méthode sociale en disant que c'est la méthode qui essaie d'appliquer sur l'éthique la méthode de la recherche scientifique objective et qui aborde ses questions comme étant des faits moraux qui doivent être étudiés de la même méthode scientifique avec laquelle on étudie les autres phénomènes sociaux[1].

L'étude de Sayyed Badawi de l'éthique sociale apparaît plus mûre et plus claire pour des diverses raisons. Son étude est plus claire et plus objective. Son importance réside dans le fait qu'elle parût après la diffusion des éthiques sociales chez les chercheurs arabes et elle fit l'objet de nombreuses études, notamment chez Tawfik El Tawil qui lui consacre un chapitre important dans sa référence classique dans la philosophie éthique[2] et Zakaria Ibrahim qui présenta une étude indépendante sur l'éthique et la société à part les nombreux chapitres dans ses autres ouvrages pour discuter cette tendance[3], L'éthique sociale

---

[1] Sayyed Mohammed Badawi, *Les origines du principe social dans l'étude de l'éthique,* revue de la faculté des lettres, université d'Alexandrie, treizième volume, 1959, p.73-101, p.73

[2] Dr Tawfik El Tawil, *La philosophie de l'éthique, son origine et son développement,* Dar El Nahda el Arabia, 1976, le quatrième chapitre de la cinquième partie. CF aussi l'introduction de sa traduction de l'ouvrage de Sidgwick, *Le global dans la philosophie de l'éthique*

[3]

trouva des réponses analytiques critiques notamment dans les écrits de Mohammed Abd Allah Draz dont l'introduction de la traduction de son ouvrage important vers l'arabe fut écrite par Mohammed Abd Allah Draz. La deuxième importance des écrits de Sayyed Badawo est la fondation d'une tendance à l'école d'Alexandrie pour étudier l'éthique d'un point de vue social, et cela se manifeste clairement chez Kabary Ismael qui présenta de nombreuses études dans l'éthique qui sont pleines d'allusions diverses aux efforts du professeur Sayyed Badawi.

Kabary Ismael écrit quelques ouvrages dans le cadre des problèmes de la sociologie et de la philosophie où sont abordés successivement: la logique, la connaissance et le troisième volume est consacré à l'étude de l'éthique et de la religion[1]. Il parût à peu près à la même période de la parution de l'ouvrage de Sayyed Mohammed Badawi et il aborda à nouveau le même thème, il traita les causes de la science de l'éthique selon le point de vue de la sociologie[2].

Il nous explique dans son introduction de l'ouvrage les types de thèmes qu'il abordera, qui sont les différents thèmes de la sociologie éthique en ce qui concerne les

---

[1] CF les écrits du Dr Zakaria Ibrahim sur l'éthique sociale, dans: *L'éthique et la société,* Dar El Masria pour la rédaction et la traduction, Le Caire, 1996, *Le problème éthique,* Librairie Masr pour l'imprimerie, Le Caire, le troisième chapitre de la première partie, p.78-98, *Le problème de la philosophie,* Librairie Masr, Le Caire, le huitième chapitre, p.224-225. CF aussi: Dr Salah Konsowa, *La théorie de l'éthique dans la pensée contemporaine,* Dar Tanwir, Beyrouth, 1904, p.89, Dr Faisal Bedeir Aoun, Dr Saad Abd El Aziz, *Etudes dans la philosophie de l'éthique,* Librairie Said Raafat, Le Caire, 1983, *La philosophie positiviste,* p.172-187

[2] Dr Kabary Ismael, *La sociologie et la philosophie,* troisième partie, *L'éthique et la religion,* Dar El Talaba El Arab, Beyrouth, deuxième édition, 1968

problèmes de la philosophie de l'éthique, étant donné que la sociologie essaya de conférer un aspect social à l'idée du devoir et la volonté. Il contribua également par des solutions sociologiques des problèmes du bien et du mal[1].

Il montre comment la sociologie chercha à se foncer dans la métaphysique avec l'intention d'arracher et d'enlever à ses questions leurs origines métaphysiques, en rendant la religion et l'éthique des phénomènes sociaux et en les traitant comme si elles étaient des systèmes ayant leurs fonctions et leur importance dans la construction sociale.

Quatrièmement: Badawi et la possibilité de l'éthique existentialiste

L'éthique existentialiste se manifeste dans la pensée arabe contemporaine chez Abd El Rahman Badawi qui est probablement celui qui s'occupa le plus des causes de la philosophie théoriques et des problématiques de son histoire plus que son intérêt pour les questions de l'éthique et des valeurs. Ce que pensent certains pourrait être vrai en ce qui concerne le fait qu'il nie la possibilité de la fondation d'une éthique existentialiste, mais ses écrits éthiques peu nombreux expriment clairement cette tendance.

Ses écrits dévoilent son orientation qui est une orientation éthique bien qu'il le nie avec force. Ecoutons son discours sur lui-même où il affirme avoir contribué à la formation de l'existentialisme par son ouvrage intitulé *Le temps existentialiste.* Son existentialisme se distingue de

[1] Dr Kabary Ismael, *Les problématiques de la science de l'éthique, étude critique selon le point de vue de la sociologie*, deuxième édition, organisation égyptienne générale du livre, Alexandrie, 1978

celui de Heidegger et d'autres existentialistes par la tendance dynamique qui donne la priorité à l'action et qui se base dans son dégagement du sens de l'existence sur la raison et l'émotion ensemble et sur l'expérience vécue qui à son tour sur le don du sentiment considéré comme étant la capacité de la perception la plus capable de comprendre l'existence vivante[1].

Les traits de la pensée de Badawi se manifestent dans ses ouvrages de l'éthique qui se répartirent en trois tendances: des vérifications de textes éthiques, des traductions et des écrits qui présentent les tendances de la pensée occidentale et les créations qui montrent son orientation philosophique. La première catégorie comporte l'ouvrage intitulé *L'éthique jusqu'à Nicomachhus*[2], l'ancienne traduction arabe, à part plusieurs textes et messages éthiques dans son ouvrage intitulé *Etudes et textes dans la philosophie et l'histoire des sciences chez les Arabes*[3]. Il nous présente deuxièmement deux ouvrages importants: le premier *L'éthique théorique*[4] et le second *L'éthique chez Kant*[5], et finalement sa recherche distinguée qui exprime sa tendance existentialiste *La fondation d'une éthique existentialiste est-elle possible ?*[6].

---

[1] Dr Kabary Ismael, *La sociologie et la philosophie*, p.20

[2] Entrée *Abd El Rahman Badawi, Encyclopédie de la philosophie*, première partie, p.265

[3] Arito-Talès, *L'éthique*, Traduit par Ishac Ben Henein, vérification de Dr Abd El Rahman Badawi, Wékala El Matbouat, Kuweit, première édition, 1979

[4] Dr Abd El Rahman Badawi, *Etudes et textes dans la philosophie et l'histoire des sciences chez les Arabes*, l'organisation arabe des études et de la publication, Beyrouth, Liban, 1981

[5] Dr Abd El Rahman Badawi, *L'éthique théorique*, Wékalet El Matbouat, Kuweit, 1978

[6] Dr Abd El Rahman Badawi, *L'éthique chez Kant*, Wékalet El Matbouat, Kuweit, 1979

La tendance occidentale de Badawi et sa tendance occidentale apparaissent dans son ouvrage intitulé *L'éthique théorique* où il opère la distinction entre l'éthique théorique et pratique. La première pose les principes et les théories sur lesquels se base le comportement humain, et la deuxième étudie les applications pratiques de ce comportement dans une entité palpable définie. Il aborde dans son ouvrage les principes et les objectifs généraux qui dirigent le comportement de l'homme et fait une recherche dans les valeurs éthiques qui devinrent le cœur de la recherche dans la pensée philosophique.

Il vérifia également les ouvrages les plus importants de l'éthique d'Aristote. Il consacra à Kant quelques ouvrages dont *L'éthique chez Kant.* il est parmi les philosophes les plus importants du XVIII ième siècle, mais aussi dans les temps modernes. Il semble que l'intérêt pour la philosophie éthique de Kant est un facteur commun non seulement entre les maîtres des tendances philosophiques dans l'étude de l'éthique mais aussi ceux de la tendance existentialiste. Comme Badawi qui s'intéressa à lui, Zakaria Ibrahim qui peut être considéré comme les partisans de l'existentialisme croyant, mais aussi probablement l'éthique de Kant était un point de recherche essentiel dans toutes les tendances éthiques dans la pensée contemporaine et non seulement dans l'existentialisme de Badawi[1].

Badawi refuse de sacrifier le sujet au profit de tout thème et toute évaluation. L'éthique est une évaluation et l'évaluation est une mesure par rapport à un critère, et le

---

[1] Dr Abd El Rahman Badawi, *La fondation d'une éthique existentialiste est-elle possible ?* Librairie el Nahda El Arabia, Le Caire, 1953

critère est subjectif ou objectif. Le subjectif est ce qui est entre le sujet et lui-même, quant à l'objectif, il est ce qui dépasse le sujet. Et puisque l'existentialisme se base dans son essence sur l'idée de l'individu unique séparé, l'évaluation personnelle est donc impossible. Avec l'existentialisme s'annule l'évaluation objective, et par suite elle ne peut fonder une éthique[1].

Badawi discute la philosophie existentialiste et il en sort avec l'impossibilité de fonder une éthique existentialiste et que leurs tentatives dans ce domaine confirment cette opinion[2]. L'existentialisme est un risque ; c'est pourquoi nous sommes vis-à-vis de deux choix: défendre l'éthique et se nier ou défendre l'éthique et risquer son existence. Badawi trouve que la tendance de l'existence continuelle ne nous permet pas de nous arrêter ni de commenter et il ne sera pas clément à notre égard si nous essayons d'éviter l'acte de peur de se souiller par la faute mais il nous jettera loin hors de l'Histoire. Nous ne serons plus les faiseurs de l'Histoire mais un de ses thèmes. Cela comporte un anéantissement de l'individu et son rejet hors de la sphère de l'existence vivante changeante[3].

---

[1] CF, Badawi, *L'éthique chez Kant,* Wékalet El Matoubat, Kuweit, Zakaria Ibrahim, le cinquième et sixième chapitres de son ouvrage intitulé *Kant ou la philosophie critique,* Librairie de l'Egypte, Le Caire, deuxième édition, 1972, et Adel Awa, le quatrième chapitre de la quatrième partie de son ouvrage intitulé *Les principes éthiques, hypothèses et critique,* p.329-377, presses de l'université syrienne, Damas, 1958

[2] Dr Abd El Rahman Badawi, *La fondation d'une éthique existentialiste est-elle possible ?,* p.233

[3] Ibid, p.243

Cinquièmement: Zakaria Ibrahim et l'éthique créative

Zakaria Ibrahim confirme ce qu'il chercha à nier à la fin de son ouvrage intitulé *Le problème éthique*, quand il dit: la vérité est que quand nous étions soucieux dans cet ouvrage de lier l'éthique à la vie et quand nous soulevâmes exprès le problème éthique au niveau de l'expérience vécue, nous n'avions pas l'intention de présenter une éthique existentialiste ni de poser un principe éthique nouveau à ajouter à la liste des éthiques connues, mais nous cherchions en premier lieu particulièrement à décrire l'expérience éthique telle qu'en souffre l'être humain dans le cœur de sa vie pratique. C'est la raison pour laquelle nous n'hésitions pas un seul instant de dévoiler les contradictions de la vie éthique et ses conflits ainsi que ses manifestations de tension[1].

Zakaria Ibrahim nous explique l'évolution de ses écrits éthiques. Il affirme qu'il aborda la liberté éthique et la relation entre la pensée et la volonté dans son ouvrage intitulé *Le problème de la liberté*[2] et il discute le problème

---

[1] Ibid, p.248

[2] Dr Zakaria Ibrahim, *Le problème de la philosophie*, librairie Masr, Le Caire, troisième édition, 1971, p.358 où il dit: après avoir cité les références arabes qui présentent le concept de philosophie et sa relation avec la science et son importance vitale, en prenant en considération l'assimilation de toutes les tendances philosophiques contemporaines, le lecteur doit comparer les différents points de vue de toux ceux-ci vis-à-vis de la position philosophique particulière de l'auteur, p.358. CF aussi le discours de Férial Zamkhachry Mola, *Le militarisme et l'existence humaine chez Zakaria Ibrahim*, thèse de magistère non publiée à l'université jordanienne, 1989, ainsi que ce que nous écrivions sur lui dans notre étude intitulée *Les études esthétiques en langue arabe* comme analyse de ses efforts esthétiques, et publié dans notre ouvrage intitulé *Etudes esthétiques*, Dar Nasr, Le Caire, 1995

du mal et ce qui en découle dans *Le problème de l'homme*[1]. Il aborde l'éthique du devoir dans *Le problème éthique*[2] à part la présentation de la position de l'école sociale française vis-à-vis du problème éthique dans son ouvrage intitulé *L'éthique et la société*[3]. Il exposa quelques vertus éthiques comme l'amour, l'altruisme et la compassion dans *Le problème de l'amour,* outre son ouvrage intitulé

---

[1] Dr Zakaria Ibrahim, *Le problème de la liberté,* deuxième édition, Le Caire, 1964

[2] Zakaria Ibrahim présente de nombreux sujets sur l'éthique dans son ouvrage intitulé *Le problème de l'homme.* Dans le premier chapitre de la première partie, il aborde l'écartement de l'homme du sujet de l'homme de l'intérieur, il aborde la personnalité humaine (secret) et l'évaluation personnelle des valeurs (p.33-34). Le deuxième chapitre, de l'extérieur, il aborde la liberté (p.46-52). A la deuxième partie, les limites de l'homme, il cite les limites existentialistes de l'homme, à savoir le temps, le quatrième chapitre, il discute au cinquième chapitre le problème du mal, où il aborde dans deux chapitres successifs: la contradiction des valeurs et la perturbation des critères, et l'opposition continuelle entre le bien et le mal. Au sixième chapitre, il présente une dimension importante parmi les dimensions existentialistes de l'homme, à savoir le temps. Au septième chapitre de la troisième partie, il présente le thème de la nature et des valeurs humaines (P.156-157) et il explique à la huitième partie (de l'homme et la société) que la société est un ensemble de valeurs idéales communes, pas d'éthique sans société. Il confirme au neuvième chapitre sur l'homme et Dieu que l'appel des valeurs est la présence de Dieu, librairie Masr, Le Caire, deuxième édition, 1962

[3] Le Dr Zakaria Ibrahim consacre dans son ouvrage intitulé *Kant ou la philosophie critique* deux chapitres à l'éthique chez Kant: le cinquième, l'analyse de la loi éthique, p.170-198, le sixième les sources de la raison pratique (199-226). Il remarque que la plupart des thèmes du cinquième chapitre sont: le sens du devoir et ses caractéristiques, les ordres conditionnés, les règles de la troisième action, l'explication de ces règles, la critique de la théorie de Kant sur le devoir. Ces thèmes existent dans son ouvrage intitulé *Le problème éthique.* Comparez les pages (183-211) du huitième chapitre de *La philosophie éthique* sur la théorie du devoir. Le sixième chapitre comporte les sources de la raison pratique, des thèmes comme: du devoir à la liberté éthique, les principes de la raison pratique pure, du concept de devoir vers le concept de bine, la contradiction de la raison pratique, l'éternité de l'âme et la présence de Dieu, de l'éthique à la religion, la critique du principe de Kant dans l'éthique et la religion. CF *Kant ou la philosophie critique,* Librairie Masr, Le Caire, 1963

Principes de la philosophie et de l'éthique[1] avec un nombre d'essais et de recherches qui portent sur l'éthique comme *Le retour aux problèmes de l'éthique*[2] et *Les problèmes éthiques chez le philosophe existentialiste*[3], à part son traitement des recherches éthiques diverses chez les philosophes contemporains dans son ouvrage intitulée *Etudes dans la philosophie contemporaine* [4].

Nous pouvons déchiffrer la position philosophique de Zakaria Ibrahim en général dans son ouvrage intitulé *Les problèmes de la philosophie* et sa position vis-à-vis de l'éthique dans *Le problème éthique* outre quelques problématiques que nous trouvons dans son ouvrage intitulé *Le problème de la vie* où il confirme que l'homme est l'animal incomplet qui ajoute à la langue du réel la langue de la valeur. Il montre que la valeur de la vie peut être liée au sens du sacrifice, du don et de la générosité et que l'idéal

---

[1] Le Dr Zakaria Ibrahim aborda la position de l'école sociale française dans de nombreux ouvrages qui sont: *Le problème éthique,* le troisième chapitre, *L'éthique entre l'individu et la société,* p.78-98, *le problème de la philosophie,* huitième chapitre, entre la philosophie et l'éthique, où il traita les thèmes suivants: la critique des défendeurs de l'éthique positiviste de toute éthique normative, l'idée de la relativité éthique, la réponse de la philosophie sur l'éthique sociale et positiviste chez Durkeim, le problème éthique en tant tel d'abord et en tant que problème personnel qui ne se résout que sur le plan social pur (p.210-220). Il lui consacre également un ouvrage intitulé *L'éthique et la société,* où il aborde dans ses six chapitres: la conception traditionnelle de l'éthique, les écoles qui préparèrent la science de la sociologie éthique, les caractéristiques du phénomène éthique, l'interprétation des faits éthiques, l'art éthique social, ensuite la sociologie éthique entre ses partisans et ses opposants. CF Zakaria Ibrahim, *L'éthique et la société,* La maison égyptienne de la rédaction et de la traduction, Le Caire, 1966

[2] Dr Zakaria Ibrahim, *Les principes de la philosophie et de l'éthique,* Librairie Masr, Le Caire, 1962

[3] Dr Zakaria Ibrahim, *Retour aux problèmes de l'éthique,* Revue de la pensée contemporaine, numéro 32, Octobre, 1967

[4] Dr Zakaria Ibrahim, *Le problème éthique chez le philosophe existentialiste,* Revue des Lettres, Beyrouth, Janvier, 1963

est la fleur de la vie humaine[1]. Cela se manifeste clairement dans son introduction où il aborde le sens de la vie, qu'elle porte en elle les justifications de son existence et que la mort est ce qui arrache le sens à la vie qui est une tension continuelle entre ce qui est et ce qui devra être[2]. Il confirme à nouveau ce sens quand il montre à la fin le rôle des valeurs dans nos vies humaines[3].

L'éthique existentialiste de Zakaria Ibrahim se manifeste dans sa réponse aux prétentions des partisans de la sociologie éthique qui essayèrent de séparer l'éthique de la philosophie afin de la lier à la sociologie en prétendant que les phénomènes éthiques ne sont autres que des phénomènes sociaux[4]. Ibrahim ne critique pas le positivisme en adoptant un point de vue existentialiste, c'est-à-dire qu'il ne se limite pas à exposer les points de vue opposés mais il nous prouve avec une conviction existentialiste totale sa

---

[1] Zakaria Ibrahim aborde les recherches éthiques chez les philosophes contemporains dans son ouvrage intitulé *Etudes dans la philosophie contemporaine,* par l'étude et l'analyse. Ses études étaient la cause de l'orientation de nombreuses études vers les mêmes sujets. Il écrivit sur la tendance matérialiste entre la logique et l'éthique (p.61 et suivantes) et tendance naturaliste et éthique de Dowi, l'aspect social de la philosophie éthique de Dowi. Notre collègue Dr Mohammed Madian poursuivit l'étude des valeurs chez John Dowi, thèse de magistère non publiée. Dr Zakaria Ibrahim aborde la valeur de la présentation éthique dans la philosophie de Prechenvick (p.95-98) et dans la philosophie d'André Lalande des ouvrages: *Du rationalisme scientifique vers l'idéalisme éthique, l'idéalisme de Lalande et son aspect humain, l'éthique de Lalande est-elle une éthique individuelle,* (CF les pages 105-112 jusqu'à 117), et sur la philosophie pratique de Krunsch: *L'économie et l'éthique* (p.142-144), la théorie de Moore et son analyse de concept de bien (p.210-213). Dr Mohammed Madian écrivit sur Georges Moore, *Recherche dans la logique des conceptions éthiques,* Dar Thakafa pour la publication et la diffusion, Le Caire, 1986. Il écrivit sur la position de Karnab vis-à-vis de l'éthique et des sciences normatives (292-294), les jugements de la valeur et des causes éthiques selon Eyre (p.319-324). Il écrivit également sur la théorie des valeurs de Max Schiller (p.399-403). CF: *Etudes sur la philosophie contemporaine,* Librairie Masr, Le Caire, 1968

[2] Dr Zakaria Ibrahim, *Le problème de la vie,* Librairie Masr, Le Caire, p.29

[3] Ibid, p.31-39

[4] Ibid, p.291

position. Selon lui, nous pensâmes revenir à nous-mêmes afin de réaliser que chacun de nous doit se trouver dans ce monde totalement plongé dans une situation particulière[1]. Il confirme que le problème éthique est d'abord, selon nous, un problème personnel[2] qui a une caractéristique historique dramatique qui caractérise toute autre expérience vécue[3]. Il est évident que le mot selon nous exprime sa position et que cette position est la position existentialiste. Il assure à la page suivante que probablement parmi les vertus de la philosophie existentialiste sur l'éthique est qu'elle nous dévoila la grande importance du facteur historique dramatique dans toute éthique individuelle[4].

L'expérience éthique chez lui signifie toute expérience humaine vécue qui peut contenir un contenu ayant une valeur. Il trouve que l'acte éthique est un acte distingué qui vient sans exemple, il est comme un arrêt qui ne peut être recommencé[5].

Dans l'introduction, Zakaria Ibrahim aborde: la position de l'homme dans le monde comme étant un être éthique. Il traite également la liberté du comportement dans le comportement de l'être éthique. La générosité est la fille de la liberté[6]. La liberté signifie ici l'expérience personnelle et personne ne peut transmettre aux autres son expérience éthique avec toutes ses significations spirituelles qu'il vécût, mais chacun doit utiliser sa propre liberté afin de faire face à la vie personnelle qu'il doit souffrir[7].

---

[1] Ibid, p.210-216

[2] Ibid

[3] Ibid, p.219

[4] Ibid, p.220

[5] Dr Zakaria Ibrahim, *Le problème éthique en Egypte,* Librairie Masr, Le Caire, p.7

[6] Ibid, p.18

[7] Ibid, p.32

La position existentialiste de Zakaria Ibrahim ne peut être comprise que dans le cadre où il présenta ses écrits dans les années cinquante et au début des années soixante, où il présenta cette position par opposition à l'unanimité dominante lors de la floraison de l'appel vers le communisme. De là, il reproche aux philosophes de l'éthique dans notre société contemporaine d'avoir oublié leur rôle sérieux à cette période délicate de notre Histoire. Ils renoncèrent à tout pour l'homme de l'économie, de la sociologie ou de la politique, comme si l'Etat se chargeait seul de résoudre tout problème éthique ou comme si le salut de l'individu était lié à faire un luxe matériel. Il reprend que nous, dans notre société arabe actuelle, vivions dans un système communiste qui nous exige de mettre tout ce que nous possédons au service de notre nation, mais en même temps nous sentons que nous avons une vie privée en tant qu'individus et que nous voulons y agir selon notre propre liberté personnelle[1].

Sixièmement: L'éthique positiviste

Zaki Naguib Mahmoud écrivit dans la traduction arabe de son ouvrage intitulé *L'obligation personnelle* ce qui confirme sa croyance en l'homme et en sa liberté créatrice. Il dit: Jusqu'à présent, je continue à croire fortement que l'homme est un être ayant une volonté et une liberté de choisir de ce qu'il veut et qu'il n'est pas, parmi les êtres, un ensemble passif des éléments extérieurs qui l'entourent mais il est celui qui apporte du nouveau qu'il ajoute à l'existence ayant ses qualités et ses conséquences[2]. Dans cette

---

[1] Ibid, p.34

[2] Ibid, p.38

introduction importante qu'il écrivit un quart de siècle plus tard, il confirme sa croyance aux bases sur lesquelles se fonda sa recherche. Le résultat auquel j'aboutis aujourd'hui est le même que j'atteignis avant, même si les manières de le prouver diffèrent.

De cette phrase, nous déduisons deux causes essentielles que nous croyons valables depuis cet ouvrage et ceux qui le suivirent:

1. La croyance profonde de Zaki Naguib Mahmoud, dans le cadre de l'obligation personnelle, en la liberté de l'homme et qu'il est un créateur qui ajoute à l'existence une nouvelle création ayant ses vertus et ses conséquences. Les résultats de cette cause ne trouvent aucune expression dans ce premier ouvrage, mais ils se manifestent clairement dans ses ouvrages ultérieurs, comme le fait que le monde interne et la liberté de la volonté et ce que créé l'homme comme œuvres comme les valeurs qui se refusent à l'étude scientifique. C'est un aspect que notre penseur reconnaît d'une part, et notre incapacité de l'aborder par l'analyse logique et sa détermination dans une formulation ou des lois scientifiques d'autre part.

2. Sa croyance continue en la science et sa capacité d'aborder les causes qui concernent uniquement l'existence matérielle physique des objets, par la possibilité de vérifier ses causes et d'écarter ce qui ne peut être vérifié.

Sur cette base que nous définit Zaki Naguib Mahmoud dans le premier chapitre de son ouvrage qu'il consacre à la définition de l'âme. C'est une définition issue de la théorie fonctionnelle. Nous le trouvons aborder au deuxième chapitre qu'il consacra à l'activité de l'âme, l'auto-obligation et qu'il

définit comme suit: l'expérience est ma référence finale pour prouver que je suis dans un état d'alerte et que je n'agis pas à cause d'éléments extérieurs, étant donné que si je fais attention je deviens un objet et je ne possède rien. C'est-à-dire je choisis et j'accepte une alternative parmi d'autres devant moi, je la choisis et je la rends mienne et je l'intègre à moi. C'est l'auto-obligation ou la précision où l'homme se met et la rend telle qu'elle est[1].

Zaki Naguib Mahmoud fait de la volonté rationnelle ou de l'individu rationnel un critère éthique. Il dit: le critère éthique que je prends en considération et que je considère comme vrai est le suivant: le véritable individu qui peut être qualifié comme étant un individu rationnel véritablement est qu'elle est ce monde que nous occupons dans les moments les plus profonds de nos vies où nous sommes plus sages et plus voyants[2]. Cette conception pour lui se répète, devient plus clair et se rapproche presque du discours de Kant en particulier notamment à propos de l'individu transcendantal qui se ressemble avec celui de Zaki Naguib Mahmoud sur l'individu idéal. Il trouve que malgré la diversité des différents systèmes de la vie, il y a un système idéal qui peut se réaliser par l'individu idéal (c'est l'individu rationnel. L'éthique signifie le comportement sous le contrôle de la raison, et celui qui adopte ce comportement réalise sa véritable existence. Cela ne signifie pas que tout acte volontaire doit être un acte éthique, étant donné que l'acte volontaire n'est pas uniquement une réalisation de la

---

[1] Zaki Naguib Mahmoud, *L'auto-obligation,* traduit par Emam Abd El Fattah Emam, l'organisation égyptienne générale du livre, Le Caire, 1973, p.4

[2] Ibid, p.75

personnalité du faiseur mais aussi chaque fois que l'homme suit la raison dans sa pensée il deviendra sublime d'un point de vue éthique[1].

Zaki Naguib Mahmoud nous paraît comme étant un philosophe éthique qui s'intéresse à un problème essentiel qui est la liberté de la volonté. Il évite dans sa présentation de ce problème le traitement théologique et métaphysique et il le formule de manière scientifique. Selon les analyses et la discussion de Zaki Naguib Mahmoud du problème de la liberté sa grande croyance en l'homme, sa liberté et sa capacité infinie d'inventer ses actes.

Il semble que cette position est en opposition avec ce qui fut connu de Zaki Naguib Mahmoud comme niant la connaissance des valeurs et la confirmation de leur relativité et leur non scientificité. Présentons cette position relative et discutons-là.

Zaki Naguib Mahmoud précise dans son ouvrage intitulé *Position vis-à-vis de la métaphysique* paru en 1953 sa position vis-à-vis de la relativité des valeurs. C'est une position connue de lui qui défend la relativité du bien et du mal. Dans cet ouvrage, il nous présente sa philosophie qui cherche à être une philosophie expérimentale, scientifique. De là, elle refuse la métaphysique et ce qui se classe sous elle comme sciences philosophiques. Dans cet ouvrgae, Zaki Naguib Mahmoud écarta toutes les phrases métaphysiques qu'il considère comme vides de sens étant donné qu'elles cherchent dans des objets qui ne peuvent être sentis ni par l'acte ni par la possibilité, comme le bien, le mal et le beau.

---

[1] Ibid, p.150

Il dit: nous abordons les phrases qui parlent du bien et du beau dans la métaphysique dans le sens que nous lui conférâmes et nous voyons ces phrases qui traitent ces deux valeurs des objets, la valeur du bien et du beau vides de sens et incapables de devenir une science ou une partie d'une science[1].

Zaki Naguib Mahmoud ne refuse pas les valeurs dans leur totalité tel qu'on comprend de son discours. Il s'intéresse seulement à la manière dont elles sont perçues et à leur degré de soumission à la connaissance scientifique. C'est pourquoi il fait la distinction entre le discours de l'homme sur ses propres désirs et celle des tendances des gens, la première est une phrase vide de sens étant donné qu'elle ne peut être réalisée, la deuxième est une phrase acceptable pour lui, c'est pourquoi on peut revenir à la remarque des orientations des gens afin que le discours du diseur soit vérifié. Cette distinction est essentielle chez l'homme afin d'apprendre quand est acceptable le discours sur l'éthique et quand il ne l'est pas.

Zaki Naguib Mahmoud confirme sa position et la résume en disant que dans le monde il n'y a ni bien ni beau, dans le sens où parmi ses choses il n'y a rien que je puisse nommer bien ni beau. L'objet lui-même est bon ou laid ou beau selon ce que nous le voyons. Le contexte social et l'intérêt personnel sont ceux qui déterminent ce que nous voyons dans l'objet comme bien, mal ou beau, ou autre.

L'éthique est donc relative. C'est ce sur quoi porte le douzième chapitre de Vers une philosophie scientifique auquel il mit comme titre De l'absolu au relatif. L'analyse logique des jugements de valeurs montra qu'elles n'appartiennent point à la connaissance, à part qu'elles peuvent être décrites comme

[1] Ibid

toute certitude de tout type de connaissance, en confirmant que l'identification entre l'éthique et les sciences terminera par l'abolition de l'éthique elle-même1.

La deuxième obligation nous montre la confirmation de Zaki Naguib Mahmoud sur la liberté, la volonté et la créativité de l'homme par opposition à ce que nous trouvons dans sa position vis-à-vis de la métaphysique et vers une philosophie scientifique qui défend la scientificité de l'éthique et des valeurs. De là vient une position qui rassemble les deux dans le huitième chapitre du Renouvellement de la pensée arabe où il nous présente une philosophie arabe proposée qui est, selon lui, une philosophie binaire, binaire entre le ciel et la terre, entre la nature et l'art. Il dit: Nous tendons avec notre pensée vers le binaire, c'est une vision qui refuse que l'individu humain libre et responsable s'intègre dans un même tissu avec les composantes du monde naturel.

Zaki Naguib Mahmoud se rapproche beaucoup de Kant, non seulement dans sa distinction entre le monde objectif de la nature et le monde subjectif éthique, le monde de la liberté individuelle et la volonté bienfaisante, le devoir et autres. Notre penseur refuse que l'axe de l'éthique soit l'utile. Il trouve que la cause est une récompense en soi que le Bon Dieu nous accorda et que nous avions jugée de façon rationnelle. L'acte pour lui est vertu en soi, sans prendre en considération ses conséquences. En d'autres mots, nous évaluons les valeurs sur la base du devoir et non sur l'intérêt. Cela n'empêche pas que le devoir vient accompagné de résultats utiles outre qu'obligatoires, mais c'est un devoir qui s'accomplit avant de penser au bien utile[2].

---

[1] Zaki Naguib Mahmoud, *Une position vis-à-vis de la métaphysique,* Dar El Chérouk, Le Caire, 1987, p.110

[2] Reichenbach, *La naissance de la philosophie scientifique,* traduit par Dr Foad Zakaria, l'institution arabe des études et de la publication, Beyrouth, 1979, p.242

Septièmement: L'éthique idéale modérée

L'idéalisme éthique de Tawfik El Tawil mérite qu'on s'y arrête longuement. Selon les chercheurs de cette génération, il est le pionnier de la philosophie éthique dans le monde arabe contemporain.

Son idéalisme qu'il qualifia de modéré se fonde sur la reconnaissance des principes intuitifs communs entre les hommes comme les préparations et les instincts qui sont aptes à être dirigés par l'action de la raison qui est l'origine des valeurs et des critères absolus sur lesquels se fonde la philosophie de l'éthique. Pour lui, la conscience existe dans cette intuition, et le bien et le mal existent dans l'esprit lui-même et dans le but qu'a le faiseur éthique par son acte.

Tawil s'orienta, après sa première étude générale, vers l'écriture dans la philosophie de l'éthique. Il commença par la traduction de l'ouvrage du philosophe anglais Sidgwick intitulé *Le global dans l'histoire de la science de l'éthique* en 1959, puisque nous ne trouvons pas dans la culture arabe des écrits ordonnés dans l'histoire de l'éthique que ce que présenta Ahmed Amine et un simple ouvrage dans l'éthique traditionnelle d'André Krison[1]. L'importance de sa traduction de cet ouvrage réside dans la précision des premiers pas que nous trouverons dans son ouvrage important intitulé *La philosophie de l'éthique, sa naissance et son évolution* qu'il nous présenta dans l'introduction de la traduction arabe où il nous présente en détails quelques aspects ignorés par l'auteur comme: l'école sociologique française dans l'éthique, le principe utilitaire et son

[1] Ibid, p.277

évolution, ensuite la position de Sidgwick vis-à-vis du principe utilitaire qui est considérée comme une phase de transition dans l'histoire du principe utilitaire. On remarque dans son introduction d'abord son orientation occidentale dans la compréhension de l'éthique puisqu'il commence par Socrate et ne fait aucune référence aux contributions des peuples orientaux, outre l'oubli de citer l'histoire de l'éthique chez les penseurs de l'Islam.

Ses écrits éthiques se cristallisent dans une première étude importante et ordonnée qu'il publia sur le principe de l'utilité générale dans la philosophie de l'éthique. Il divise les grandes éthiques dans la philosophie éthique moderne en deux tendances qui sont la tendance expérimentale et la tendance intuitive rationnelle[1]. La première semble fortement représentée dans le principe de l'utilité générale dans tous ses aspects, c'est le principe que tous les chroniqueurs considérèrent comme la plus grande contribution qu'il présenta au patrimoine rationaliste humain, tel que nous le trouvons dans le principe des positivistes dans l'école sociologique française. Dans son ouvrage, il nous présente en détails le principe utilitaire dans ses différentes époques, en l'exposant et en le discutant.

Sa tendance rationaliste et son orientation idéale modérée apparaissent dans sa discussion avec laquelle il termine chaque chapitre de l'ouvrage. Elle se manifeste clairement dans le chapitre conclusif intitulé *L'utilitarisme dans la balance* où il critique le discours selon lequel le

---

[1] Dr Tawfik El Tawil, Introduction de la traduction l'ouvrage de Sidgwick intitulé *Le global dans l'histoire de la science de l'éthique*, Dar El Nach wa El Thakafa à Alexendrie, 1949, p.37

plaisir est le critère du comportement humain et des jugements éthiques, faisant la distinction entre les utilitaristes et les intuitivistes, entre les utilitaristes et les rationalistes, en discutant les utilitaristes dans leur unification entre le plaisir et la joie, montrant la place de la joie dans les principes des éthiques suivie par l'opinion personnelle sur la place de la joie dans l'éthique.

Son ouvrage *Le principe de l'utilité générale dans la philosophie de l'éthique* est lié son étude sur John Stuart Mill où il aborde: sa vie et sa biographie, les tendances de sa pensée en politique, en sociologie, sa philosophie politique, la logique, les méthodes de recherche et finalement sa position vis-à-vis de la métaphysique. Ce qui nous intéresse ici c'est la quatrième partie de l'étude qu'il consacra à la philosophie éthique[1], puisqu'il confirme que la raison de la spécificité et la distinction de John Stuart Mill de ses contemporains et ses prédécesseurs est qu'il préféra l'intérêt public quand ils sont en désaccord avec l'origine de leur principe ensuite il présente les aspects les plus importants de sa philosophie.

---

[1] Nous trouvons cela dans de nombreuses études comme: -*Le principe de l'utilité générale dans l'éthique*, La renaissance égyptienne, Le Caire, 1953, p.9 –*Les valeurs idéales dans la philosophie de l'éthique*, (17-48), revue de l'université de Basra, deuxième année, troisième partie, 1968. – *Le problème éthique, l'obligation éthique et sa source*, Le Caire, 1994. – *Les rationalistes et les expérimentalistes dans la philosophie*, revue de la faculté des lettres, université du Caire, 1952. –*La philosophie de l'éthique, sa naissance et son développement*, Dar El Nahda El Arabia, Le Caire, troisième édition, 1976. Il dit, pour faciliter la compréhension: Nous rendîmes les principes de la philosophie éthique dans ses siècles modernes à deux tendances: celle des réalistes parmi les expérimentalistes et les positivistes et les naturalistes, et la tendance des idéalistes des intuitivistes et des rationalistes. L'objectif de cette classification est l'idée que l'origine de la philosophie éthique est la philosophie ontologique et épistémologique, p.10

Ensuite vint l'ouvrage important de Dr Tawil dans la philosophie de l'éthique que certains considèrent comme les écrits les plus forts dans l'histoire des études philosophiques en Égypte[1], à savoir La philosophie de l'éthique: sa théorie, son évolution. Il se compose de deux ouvrages, le premier, la philosophie de l'éthique chez les anciens et le second sur la philosophie de l'éthique chez les modernes et les contemporains.

Il nous précise sa position idéaliste dans l'introduction de la première édition de l'ouvrage où il dit: Il est évident, à partir de tous nos commentaires, que nous, avec tout notre respect des principes expérimentaux et positivistes et pareils, devons être fidèles à un nouveau type d'idéalisme éthique modéré qui se libéra de la grande rigidité formaliste qui caractérisa l'idéalisme kantien extrémiste. Il consista à la réalisation de soi en satisfaisant toutes ses forces vitales sans nuire aux valeurs de la société ni se moquer de ses critères. Dans cet idéalisme, l'homme semble une entité parfaite qui unit la raison et l'intuition sans qu'elles ne soient en conflit qui finirait par détruire l'une d'elles[2].

Huitièmement: L'éthique musulmane

1. L'éthique coranique

Son étude intitulée *La constitution de l'éthique dans le Coran* écrite par Mohammed Abd Allah Draz en français est la meilleure expression de la tendance coranique dans l'éthique. Cette tendance se distingue de la tendance

---

[1] Dr Tawfik El Tawil, *John Stuart Mill,* Dar Maaref, Egypte, Le Caire, p.95-127

[2] Dr Tawfik El Tawil, *La philosophie de l'éthique, sa naissance et son développement,* Dar El Nahda El Arabai, troisième édition, Le Caire, 1976, p.136-148

islamique ou l'éthique islamique qui accepte avec le Coran et la Sunna d'autres sources dans son traitement de l'éthique. Ici le Coran est la source, le principe et la base. Le traducteur l'appela « la constitution de l'éthique », bien que le Cheikh qui est parmi le groupe des savants les plus importants et les plus grands dirigeants musulmans, étudia à Paris et passa une longue période dans la préparation de son étude. Il approfondit la philosophie, la logique, la psychologie et la sociologie grâce à Massignon, Levi Provençal, Lussent, Valon et Fauconnier ; c'est pourquoi il ne se limita pas à expliquer le point de vue islamique mais il l'enrichissait par la comparaison avec des opinions des autres penseurs et philosophes en discutant avec critique et reproche et en montrant la théorie éthique dans le Coran[1].

Sayyed Mohammed Badawi montre que l'auteur posait pour la première fois ses pieds sur terre inconnue. Il se posa dès le premier instant sur la terre de l'éthique et il se mit à traiter les questions éthiques une à une selon les concepts et les critères selon lesquels le traitent les savants modernes de l'éthique. D'autre part, on le trouve concerné par la discussion de solutions données par quelques penseurs en prenant de leurs opinions un moyen de comparaison. Pendant tout ce temps, il fait du Coran la source des différents principes comme: le devoir, l'autorité, l'engagement, la responsabilité et ses conditions et l'effort avec ses points de concentration[2].

---

[1] Ibid, p.23-24

[2] Mohammed Abd Allah Draz, *La constitution de l'éthique dans le Coran, étude comparée entre les éthiques théoriques dans le Coran,* annexée par une classification des mécanismes des versets choisis desquels se compose la Constitution complète des éthiques scientifiques. Traduit par Abd El Sabbour Chahine, institution Ressala, Beyrouth, Dar El Béhouth El Elmia, Kuweit, 1973

La recherche est dominée par une idée essentielle, à savoir que l'intuition éthique est une émanation interne théorique et que la loi éthique est imprimée dans l'âme humaine depuis sa naissance. Cependant, cette loi éthique imprimée en nous a une lacune si elle se limite à ses sources intuitives seules. Il se trouva incapable de présenter une règle ayant un aspect général reconnue par tous. C'est la raison pour laquelle le Bon Dieu envoya des prophètes aux hommes afin d'éveiller les consciences et d'ôter le noir de la lumière divine que Dieu mit en nous[1]. Il trouve que ces instructions ne nous sont pas imposées de manière rigide mais elles sont supportées par deux avantages: le premier, qu'ils s'adressent à nos consciences afin de comprendre notre position, et le second est qu'il justifie les valeurs idéales en soi afin de soutenir sa légitimité. Ces deux avantages sont une condition essentielle pour fonder le concept de loi éthique.

La deuxième idée principale confirmée par Dr Draz dans son ouvrage est qu'il n'y a de place pour l'éthique sans croyance[2], tel qu'il se manifeste dans ses autres écrits, notamment *Discours dans les principes de l'éthique*[3] où s'agit de souligner l'aspect comparatiste qui domine l'étude. En effet, il fait allusion aux philosophes éthiques avec en tête Emmanuel Kant l'auteur de *Critique de la raison pure* et *Les bases de la métaphysiques de l'éthique*. C'est ce que confirme l'auteur dans l'introduction où il aborde avec l'éthique coranique les points de vue de quelques écoles musulmanes en les comparant avec quelques théories occidentales[4].

---

[1] Dr Mohammed El Sayyed Badawi, *Introduction de la constitution de l'éthique dans le Coran*
[2] Ibid, Y B, U G
[3] Ibid
[4] Dr Mohammed Abd Allah Draz, *Discours dans les principes de l'éthique*, Le Caire, 1953, et aussi dans *Etudes islamiques*, Dar El Kalam, Kuweit, p.87-138

Ci-dessous une indication sur les thèmes contenus dans la thèse et la manière dont ils sont traités par l'auteur.

Il aborde d'abord l'engagement. C'est la base principale sur laquelle se fonde tout le système éthique dont la perte mène à l'anéantissement de l'essence de la sagesse scientifique. S'il n'y a d'engagement, il n'y a de liberté. L'auteur discute les théories des modernistes avec en tête Guyou dans son ouvrage intitulé *Ethique sans engagement ni récompense*. Il se base sur Bergson dans *La source de la religion et de l'éthique* pour montrer les sources de l'engagement éthique et il le discute en se basant sur la position coranique. Il discute également Kant et il montre que l'engagement éthique dans l'Islam est une loi positive. Ensuite, il aborde dans un troisième paragraphe les contradictions de l'engagement: tout éthique doit prendre position vis à vis d'elle. Il en cite: l'unité, la diversité, l'autorité et la liberté. Il s'arrête à la fin du chapitre pour discuter deux tendances dans l'engagement, la première chez Kant qui représente l'autorité rigide obligatoire[1] et la seconde chez Routh qui défend l'originalité du facteur psychologique contre la rigidité logique chez le premier[2].

Le thème du deuxième chapitre est la responsabilité qui est liée à l'engagement et qui lui est engagée. La responsabilité qui en découle est elle aussi une sorte d'engagement. Il défend l'idée de l'analyse générale de la responsabilité ensuite il analyse la responsabilité éthique et religieuse. Il présente alors l'aspect personnel de la responsabilité, puis l'aspect légal, où il montre la

[1] .Mohammed Abd Allah Draz, *La constitution de l'éthique dans le Coran*, L'introduction,, p.17-18

[2] Mohammed Abd Allah Draz, *La constitution de l'éthique dans le Coran*, p.99-117

responsabilité ne peut être comprise selon le Coran qu'à condition que la Charia diffuse le devoir et qu'elle soit présente dans l'esprit de façon pratique. Ensuite, il aborde l'élément essentiel dans l'ouvrage[1]. Il discute la liberté et notre capacité et l'efficacité de notre effort en tant que quatrième condition dans la responsabilité. C'est un thème traité dans son étude intitulée *Discours dans les principes de l'éthique* duquel s'inspirèrent beaucoup de chercheurs ensuite il aborde l'aspect social de la responsabilité[2].

Au troisième chapitre, il présente le thème de la récompense. Il parle de la récompense éthique en expliquant, contrairement à Kant, la nécessité que les sentiments soient liés aux plaisirs internes avec l'accomplissement du devoir. Il présente des exemples du Coran qui prouvent que la pratique du bien et du mal a un effet dans l'âme humaine. Il parle des bienfaits de la vertu et de la malfaisance du vice[3].

Il consacre le quatrième chapitre à l'étude de l'intention et des motivations. Il parle d'abord de l'intention. L'intention est une condition pour vérifier l'acte et elle fait partie de l'acte éthique. Il présente la suprématie de l'intention sur l'acte ensuite il discute si l'intention se suffit à elle-même pour aboutir à ce que l'intention est un bien et que l'acte fondé sur l'intention de faire du bien est un bien encore plus élevé étant donné que c'est l'acte éthique en entier.

---

[1] Ibid, p.118-123

[2] Ibid, p.171

[3] Mohammed Abd Allah Draz, *La constitution de l'éthique dans le Coran*, p.222-242

Au cinquième chapitre, il aborde le thème de l'effort. Si nous distinguons dans la construction éthique entre deux éléments qui sont l'intention et l'acte, il nous parle ici de l'acte qu'il considère comme arme unique de défense et d'attaque dans la bataille de la vertu.

Il consacre la deuxième partie, qui est une sorte d'annexe à l'étude, aux éthiques pratiques. Il nous présente des textes du Coran qui expliquent les règles de l'éthique ou les principes de la constitution éthique, sur cinq chapitres où il aborde successivement: les éthiques individuelles, les éthiques familiales, les éthiques sociales, les éthiques de l'Etat, et finalement les éthiques religieuses.

Beaucoup le suivirent. Le Dr Sayyed Badawi poursuit le thème de l'engagement social[1]. Dans cette recherche, il se base sur Dr Feisal Bedeir Aoun et Dr Saad Abd El Aziz dans *Etudes dans la philosophie éthique* dans leur discours sur l'engagement éthique dans le Coran[2]. Le Dr Mostafa Helmi montre dans *L'éthique entre les philosophes et les sages de l'Islam* l'importance de cette étude et que tout chercheur en éthique islamique doit se baser sur elle avec sa formation musulmane originale et son assimilation de la culture occidentale ancienne et moderne[3]. Dr Mohammed Abd Allah Charkawi le cite dans son ouvrage intitulé *La pensée éthique, étude comparée* un grand chapitre sur la responsabilité éthique[4]. ElGelnid le vante[5] et copie de lui,

---

[1] Ibid, p.258-259

[2] Ibid, p.153-158

[3] Dr Mohammed El Sayyed Badawi, *L'éthique en philosophie et en sociologie,* p.67

[4] Dr Feisal Bedeir Aoun, Dr Saad Abd El Aziz, *Etudes dans la philosophie éthiqu,*, p.295

[5] Dr Mohammed Helmi, *L'éthique entre les philosophes et les sages de l'Islam,* p.123-124-126-155

ainsi qu'Abd El Hay Kabil dans son ouvrage intitulé *Les principes éthiques en Islam*[1], Ahmed Abd El Rahman Ibrahim[2] et Mekdad Yalgen[3].

2. L'éthique musulmane philosophique

Nous poursuivons dans ce dernier paragraphe, les écrits qui abordèrent l'éthique islamique, qui sont la plupart du temps des écrits chroniqueurs ou des écrits critiques de l'éthique philosophique. Nous commençons par les efforts de Mohammed Youssef Moussa qui présenta de nombreuses études dans la philosophie musulmane avec la réalisation d'un nombre important d'ouvrage, à part ses contributions de trois études dans le domaine de l'éthique dans les années quarante et cinquante. Il compte parmi les pionniers que personne ne dépassa dans la recherche et la chronique de la philosophie de l'éthique en Islam. En 1940, il publia son ouvrage intitulé *L'histoire de l'éthique*[4] ensuite *La philosophie de l'éthique en Islam et son rapport avec la philosophie grecque* en 1942 qui fut très bien accueilli, analysé et critiqué par les professeurs de l'université comme Youssef Karam[5]. Ensuite, il publia son troisième ouvrage intitulé *Recherches sur la philosophie de l'éthique*[6]. Chacun

---

[1] Dr Mohammed Abd Allah Charkawi, *La pensée éthique, étude comparée,* Librairie Zahraa, Le Caire, 1988, p.198-212

[2] Dr Mohammed El Sayed El Gelnid, *Sur l'éthique, problématiques et textes,* Imprimerie Takadom, Le Caire, 1979, p.15-18

[3] Dr Abd El Hay Kabil, *Les principes éthiques dans l'Islam,* p.8, 53,74,103, 113, 116, 119, 126, 175, 184, 196, 273, 303

[4] Dr Ahmed abd El Rahman Ibrahim, *Les vertus éthiques dans l'Islam,* Dar Wafa, 1988

[5] Mohammed Youssef Moussa, *L'histoire de l'éthique,* Imprimerie Amine Abd El Rahman, Le Caire, 1940

[6] Mohammed Youssef Moussa, *La philosophie de l'éthique en Islam et sa relation avec la philosophie grecque,* Imprimerie Azhar, Le Caire, 1942, deuxième édition, imprimerie Ressala, Le Caire, 1945. Nous nous basâmes sur la deuxième édition

d'eux fut publié à nouveau. L'importance de son étude réside dans le fait qu'elle est la première dans ce domaine qu'elle fonda et vers lequel elle attira l'attention, même s'il s'agit d'études traditionnelles qui suivent le système grec auquel elle renvoie les contributions des philosophes musulmans. C'est pourquoi les études qui la suivirent vinrent afin de montrer la spécificité de la philosophie éthique dans la pensée musulmane, tel qu'on trouve dans l'étude d'Ahmed Sobhi.

Ahmed Sobhi aborde *La philosophie éthique dans la pensée musulmane d*ans le cadre de la vision et de l'ouvrage, afin de montrer la position des rationalistes, des esthétiques ou des scolastiques et des soufis vis-à-vis d'elle. Il cherche à traiter l'éthique dans la pensée musulmane d'une nouvelle manière qui diffère de son traitement traditionnel comme prolongation de l'éthique chez les Grecs notamment chez Aristote, dans l'objectif de montrer la contribution des philosophes musulmans et leurs efforts dans le domaine de l'éthique. Ces efforts, toutefois, n'apparaissent pas dans les recherches des orientalistes et leurs successeurs dans le discours selon lequel dans la pensée musulmane il n'y a pas de système éthique complet et que la mentalité musulmane ne contribua pas à la philosophie éthique. Leurs discours se confondirent avec des théories métaphysiques dans l'esprit et dans l'âme à la recherche du bonheur dans la recherche connue[1].

---

[1] Ecrivirent sur lui: Youssef Karam dans *L'extrait e*t Taha El Saket dans *Le message a*insi qu'Amine Hélal dans *Le discours*. L'auteur nous cita quelques unes de leurs opinions

Dans son ouvrage, Sobhi discute plusieurs causes comme: pourquoi les études de l'éthique n'occupèrent pas la place qu'occupèrent les autres études ? et comment, si elle est le thème le plus proche de la religion, elle n'occupa pas les penseurs de l'Islam ? Il suppose trois hypothèses sur lesquelles il fonde sa première recherche: il doit y avoir dans la recherche dans la philosophie musulmane des études sur l'éthique, la deuxième: la présence d'obstacles qui entravèrent la vision et la découverte de ces études éthiques, la troisième: si ces obstacles sont définis, la philosophie éthique doit contribuer chez les penseurs de l'Islam par un rôle similaire chez les philosophes des Grecs ou modernes[1]. Dans la première partie, il s'agit d'une introduction à la philosophie éthique dans la pensée musulmane où il discute l'opinion selon laquelle qu'il n'y a pas de recherches musulmanes sur l'éthique, étant donné que les musulmans se contentèrent des instructions du texte, Coran ou Hadith, et qu'ils ne considérèrent la vision rationnelle ni la recherche philosophique.

Nous pouvons dire que l'étude que nous abordons s'occupe de l'éthique chez les scolastiques et les soufis dans le cadre d'un système complet afin de combler la lacune générale dans les études de l'éthique musulmane ou sa disparition dans d'autres thèmes. Les études des chercheurs sur le soufisme ignorèrent la place qu'occupent les soufis considérés comme étant les vrais représentants de la tendance intuitive dans l'éthique. Il présente son thème selon trois phases:

---

[1] Dr Ahmed Mahmoud Sobhi, *La philosophie éthique dans la pensée islamique: les rationalistes et les esthéticiens ou la vision et l'œuvre*, Dar El Maaref, Le Caire, 1969, p.15

Premièrement, la métaphysique de l'éthique.

Deuxièmement, les exigences ou les présupposés de l'éthique, de la croyance à la vision.

Troisièmement, les origines du travail et les règles du comportement (de la vision à l'acte)[1].

Nous pouvons ajouter à cet effort ce que présentèrent Abd El Hay Kabil dans *Les principes éthiques dans l'Islam*[2] qui élargit le domaine de son étude de la philosophie de l'éthique pour englober la pensée dans son sens large.

Kabil confirme dans son ouvrage La présence d'une philosophie éthique musulmane. Il pense qu'il est injuste de nier cet aspect important après les nombreuses études préparées par les chercheurs dans le domaine de la philosophie musulmane de l'éthique. Il est inacceptable de dire qu'il n'y a pas une philosophie éthique dans la pensée musulmane[3].

Hamed Taher pense également que la pensée éthique dans l'Islam, malgré les nombreux écrits, a encore besoin d'intérêt de la part des chercheurs contemporains dans le monde musulman seulement, non seulement parce qu'il a la priorité sur les autres aspects ni le plu fertile et le plus en rapport avec la vie des sociétés où nous vivons, mais parce qu'il est le plus mystérieux et le plus proche de la vie. Il pense que l'aspect éthique en Islam a besoin de beaucoup de précision. Il soulève quelques questions qui continuent à

---

[1] Dr Ahmed Sobhi, p.10

[2] Ibid, p.36-37

[3] Dr Abd El Hay Kabil, *Les principes éthiques en Islam*, Dar El Thakafa pour la publication et la diffusion, Le Caire, 1984

former des lacunes dans la science de l'éthique musulmane comme: quelles sont les limites de l'aspect individuel et collectif dans l'éthique musulmane et comment établir une harmonie entre eux ?[1].

3. L'éthique et la croyance

Nous pouvons finalement aborder un autre type d'études qui est une orientation distinguées des professeurs de la faculté des origines de la religion qui lie l'éthique et la croyance. Certaines d'entre elles sont collectives. Leur objectif final est éducatif. Nous pouvons citer ces études, comme: *Les origines de la croyance musulmane et l'éthique,* la partie de l'éthique, les écrits de Dr Mohammed Abd El Sattar Nassar. Il y aborda la science de l'éthique, la vérité éthique entre l'absolu et la relativité, l'éthique de la nature humaine, l'hérédité et l'environnement et leur effet dans la composition de l'éthique, le jugement éthique, les critères éthiques, la responsabilité éthique, puis la conscience[2].. La plupart de ses thèmes se rapprochent avec ce qui vint dans son ouvrage déjà cité. Dans ce même contexte, nous trouvons l'ouvrage intitulé *Etudes dans la pensée de la croyance et éthique dans l'Islam,* dirigé par un

---

[1] Dr Abd El Hay Kabil, p.7. Sa recherche porte sur les grands principes éthiques, notamment le principe du devoir et le principe du bonheur. Il divisa l'étude en deux parties. La première porte sur le principe du devoir en Islam, le premier chapitre présente sa signification et ses caractéristiques, et le second la source de l'obligation, et le troisième la loi de l'éthique en Islam. Le deuxième traita le principe du bonheur. Il présenta dans le premier chapitre les tendances principales du bonheur chez les Grecs, dans le deuxième chapitre le bonheur dans le Livre Saint et la Sunna, le troisième le bonheur chez les soufis musulmans et le quatrième chez les philosophes musulmans en particulier Fârâbî, Avicenne, Maskawé, Ebn Baga et Ebn Tofeil

[2] Dr Abd El hay Kabil, p.7

comité de la faculté des origines de la religion, et où la partie éthique fut écrite par Dr Ali Mabad Farghali (le septième article) où il commence par la définition de la science, ses thèmes, ses utilités et l'éthique.

L'ouvrage du Dr Mohammed Abd Eahman Bissar est considéré comme le meilleur exemple qui exprime ces études, que ce soit sans son ouvrage essentiel intitulé *La croyance et l'éthique*[1], et leurs influences sur la vie de l'individu et de la société[2], ou *Le résumé dans la croyance et l'éthique.* Bissar aborde dans deux parties, d'abord douze chapitres ensuite l'éthique dans six chapitres.

L'étude d'Ahmed Abd El Rahman intitulée *Les vertus éthiques en Islam* cherche à confirmer la disparité de ces vertus éthiques en démontrant la distinction de l'Islam lui-même, qui est d'une part la prolongation de l'essence des croyances dans les anciennes religions célestes qui incitèrent à l'unification, et d'autre part il est distinct et différent d'elles. De même, ces vertus éthiques se distinguent des éthiques qu'adoptèrent les philosophies précédentes. Il trouve que l'objectif de l'éthique musulmane n'est pas le plaisir ni la joie, bien qu'il ne les nie pas, mais c'est le bonheur altruiste à travers l'utilité générale mondaine qui protège l'âme et qui s'intéresse au corps. Il est le critère de la vertu n'est pas le médium aristotélien mais un système éthique entre les devoirs à différents degrés.

---

[1] Dr Hamed Taher, dans son ouvrage intitulé *La pensée éthique en Islam*, soulève beaucoup d'interrogations qui peuvent être trouvées dans son introduction, p.3

[2] Un comité du département de la croyance et de la philosophie de la faculté des origines de la religion: les origines de la croyance islamique et éthiques, Librairie Azhar, Le Caire, 1975

Ahmed Abd El Rahman fait la distinction entre l'éthique philosophique –ce sont les éthiques grecques ou celle présentées par les philosophes musulmans copiés des grecs – et l'éthique coranique, ou l'éthique de l'Islam. Il présente que le médium d'Aristote est étranger à l'éthique de l'Islam. En outre, la division de Platon des quatre vertus est plus étrange à l'éthique de l'Islam et que, bien plus, l'influence des Grecs était négative et néfastes sur quelques études coraniques, il confirme alors la contradiction entre l'esprit du Coran et les instructions des Grecs[1].

L'auteur aborde les anciens écrits dans l'éthique en confirmant les vérités démontrées. Il commence par les philosophes qu'il suppose que la science de l'éthique fait partie de leur spécialisation, puisqu'il montre chez eux une lacune d'intérêt et une désorientation[2]. L'auteur aboutit aux conclusions suivantes après avoir fait un relevé des anciens écrits et des études modernes :

- La plupart des écrits se consacrent à l'éthique philosophique européenne grecque et moderne.

- La plupart d'entre eux prend des écrits des anciens un thème d'études comme Mascawé et El Ghazali.

- De nombreux auteurs se contentent d'un chapitre sur l'éthique musulmane dans les livres de la civilisation et les croyances.

---

[1] Dr Mohammed Abd El Rahman Bissar, *Le résumé et l'éthique*, Librairie égyptienne Anglo, Le Caire

[2] Dr Ahmed Abd El Rahman Ibrahim, *Les vertus éthiques en Islam*, Dar Safaa pour l'imprimerie, la diffusion et la publication, 1989, p.8

De cette présentation des études modernes, il déduit l'absence d'une connaissance scientifique appropriée des vertus éthiques de l'Islam ou de son système éthique, à l'exception de l'étude du Dr Mohammed Abd Allah Draz et *La constitution de l'éthique dans le Coran*[1]. La méthode qu'il utilise pour ce faire est la méthode analytique des vertus, la description du contenu des ordres éthiques dans le Coran et La Sunna, et leurs analyses comme premier pas et pas essentiel dans cette méthode. Il se lance ensuite vers les principes généraux pour aboutir au critère essentiel de l'éthique musulmane.

Cette importante étude se compose de huit parties. La première, dans l'introduction et la précision du thème et des études qui sont en rapport avec lui, dans les temps anciens ou modernes. Le deuxième, sur les conditions de la vertu éthique. Le troisième, l'étude des biens ou des objectifs de l'acte vertueux. Le quatrième chapitre est consacré à l'analyse des vertus essentielles. Le cinquième, le deuxième groupe de vertus stables (les vertus éthiques suprêmes). Le sixième, les vertus de prévention contre les interdits. Le septième, sur l'objectif suprême de la vertu musulmane qui est le bonheur des deux résidences et il essaie de dévoiler le critère de la vertu musulmane dans le huitième chapitre dont le titre est le système éthique comme critère de la vertu.

Dans la conclusion, il aboutit à la démonstration de l'originalité de la vertu musulmane et la distinction des vertus éthiques entre elles ainsi qu'à la découverte des

---

[1] Nous trouvons la même position critique chez: Abou El Yazid El Agami, *Les musulmans firent-ils la chronique d'une science de l'éthique musulmane ?*, Annuaire de Dar El Oloum, étude comparée

relations entre elles en dégageant la définition coranique de la vertu. Après avoir classifié les vertus, il prouve que l'éthique musulmane un principe cohérent en expliquant la tendance humaine globale de l'éthique musulmane.

Dr Abd El Latif El Abd étudie dans on ouvrage intitulé *L'éthique dans l'Islam* l'éthique et il suit cette même tendance se basant sur le Coran et la Sunna comme sources de l'éthique[1]. Son livre semble plus proche de l'éthique qu'à la science de l'éthique.

Dr Mohammed Sayyed El Gelnid consacre son étude sur la cause du bien et du mal dans la pensée musulmane à montrer les éthiques musulmanes dans la scolastique. Il nous présente dans l'introduction la problématique de l'étude et sa manière de traiter. Il cite les études antérieures dans le thème en expliquant qu'elles ne montrèrent pas la position des isolationnistes vis-à-vis de cette cause sur le plan du comportement, sur le plan social et politique. Il se donne comme objectif des deux côtés métaphysique et humain et de s'arrêter sur les bases rationnelles sur lesquelles les deux partis fondèrent leur conception de la cause du bien et du mal et qui déterminèrent leur position vis-à-vis de l'aspect humain de ce problème[2].

Alors que el Gelnid trouve que les scolastiques sont les savants de l'éthique en Islam, Abd El Fattah Baraka trouve que els soufis sont ceux qui contribuèrent le plus dans l'éthique, dans son ouvrage intitulé *De l'éthique et du soufisme*[3].

---

[1] Ibid, p.29

[2] Dr Abd El Latif Mohammed El Abd, *L'éthique en Islam*, Librairie Dar el Ouloum, Le Caire, 1985

[3] Dr Mohammed El Sayyed El Gelnid, *La problématique du bien et du mal dans la pensée musulmane, ses origines théoriques, ses aspects applicables, étude pratique de la responsabilité de l'homme dans l'Islam*, Imprimerie Halabi, Le Caire, première édition, 1981, p.9-10

Abou El Yazid El Agami présente de nombreuses études, créativité ou vérification, dans le domaine de l'éthique coranique ou les éthiques suprêmes, à part son étude intitulée *La tendance éthique dans le soufisme musulman*[1],. Il écrit sur la vérité de l'homme entre la responsabilité et l'hommage[2], et l'éthique entre la raison et la copie. Il trouve que la science de l'éthique est une science ayant ses principes et ses méthodes ainsi que ses formulations. Nous les musulmans la considérons et l'étudions avec une méthode musulmane qui ne suit pas les anciens penseurs orientaux ou grecs simplement pour les dépasser dans une question ou une autre, mais notre critère est « le juste doit être suivi », que notre méthode soit l'acceptation ou le refus[3]. Il renvoie ce qu'atteignit la recherche musulmane dans cette science à la poursuite, à l'imitation des Occidentaux et des Grecs et à l'oubli des origines et des sources de la recherche musulmane.

Le Dr Hassan Charkawi, de l'université d'Alexandrie, et Dr Mohammed Abd Allah à Dar El Ouloum sont d'accord pour refuser et écarter l'éthique occidentale. Le premier nous présente deux ouvrages: *L'éthique musulmane*[4] et *L'éthique occidentale* comme fondement d'une éthique musulmane pure éloignée de toute influence.

---

[1] Dr Abd El Fattah Abd Allah Baraka, *Sur l'éthique et le soufisme, études et textes*, Dar el Kalam, 1983. L'ouvrage parût avant en deux volumes: le premier sur le *soufisme* et le second *Etudes et textes*

[2] Abou El Yazid El Agami, *L'orientation éthique dans le soufisme islamique*, thèse non publiée, Dar El Ouloum, Le Caire, 1977

[3] Abou El Yazid El Agami, *La vérité de l'homme entre la responsabilité et l'hommage*, La ligue du monde musulman, 1404 après l'Hégire

[4] Abou El Yazid El Agami, *L'éthique entre la raison et la copie*, librairie Dar el Thakafa el Arabia, Le Caire, 1988

La position critique de Charkawi vis-à-vis de l'éthique occidentale est en contradiction totale avec la tendance qui trouve dans les sciences occidentales et ses racines chez les Grecs ce qui peut être la base d'une philosophie arabe contemporaine, alors que la tendance que nous présentons ne se limite pas au refus de tout ce qui est occidental, mais elle adresse sa critique à ceux qui suivent cette tendance parmi les écrivains arabes de sorte qu'ils ne s'intéressent pas par le même degré à l'éthique musulmane. Charkawi trouve que ce nous trouvons dans des références philosophiques et éthiques (chez nous) comme généralisation du concept philosophique occidental est injuste, ainsi que le jugement sur notre philosophie et notre éthique à la lumière des critères philosophiques et éthiques occidentaux[1].

---

[1] Dr Hassan El Charkawi, *L'éthique musulmane*, Dar el Marefa el Gameia, Alexandrie, 1985

NAGUIB MAHFOUZ ET LA PHILOSOPHIE

Nombreux et variés sont les écrits sur les différents aspects de la littérature de Naguib Mahfouz. Le dernier mot sur ce qu'il présenta et accomplit ne fut pas dit et, probablement, il n'y en aura pas et elle restera un livre ouvert qui prête à des lectures multiples et à des interprétations variées. Nous ne croyons ni présumons présenter l'interprétation globale et définitive de l'œuvre de Naguib Mahfouz. Notre tâche ici est bien précise: tenter de présenter une lecture philosophique de ses écrits, rien de plus. C'est ainsi que nous visons à mettre en lumière sa vision philosophique.

Naguib Mahfouz étudia la philosophie et il est l'auteur d'écrits philosophiques. Sa philosophie se manifeste clairement dans bon nombre de ses œuvres. Toutefois, il ne faut pas comprendre que nous prétendons qu'il cherchait à présenter sa philosophie dans ses œuvres, à l'instar des philosophes existentialistes qui exprimaient leurs philosophies dans leurs œuvres artistiques. En revanche, certains chercheurs établirent une comparaison entre Sartre et lui. [1]

[1] Ali Chalch écrivit dans *Les Planètes* le 10 mars 1967, à l'occasion du séjour de Sartre au Caire et tournage du film *les cailles et l'automne*, expliquant le point de vue de Sartre à propos de la nécessité de mobiliser les différents moyens de communication (radio, télévision, cinéma) pour que l'homme de lettres puisse transmettre ses pensées directement sans intermédiaire et cela en écrivant pour ces moyens dans leurs propres moules connues. Après avoir analysé le film, il reconfirme le point de vue de Sartre à propos de la nécessité d'ouvrir la porte de ce moyen de communication grave aux écrivains sérieux comme Naguib Mahfouz. Cf: *Encyclopédie Naguib Mahfouz et le cinéma*, éditée par Madkour Thabet, Académie des Arts, Le Caire, 2006, p.394-395.

Nous ne pouvons aborder abstraitement la philosophie chez Mahfouz ni prétendre que nous sommes face à un philosophe-homme de lettres ni à un homme de lettres philosophe. Par contre, nous pouvons distinguer plusieurs niveaux de pensée philosophique dans ses œuvres. Au premier niveau, se placent ses écrits philosophiques qui datent du temps où il était étudiant à l'université et juste après sa licene. A un autre niveau distinct, appartient la présence de la philosophie dans sa production littéraire, présence qui se manifeste sous diverses formes et degrés dans ses nouvelles et romans. Quant au troisième niveau, il concerne dans quelle mesure le cinéma put représenter les idées philosophiques contenues dans sa littérature et les démasquer.

Ces trois niveaux sont distincts dans leurs étapes historiques ou dans leurs formes d'écriture. Tantôt, ils se manifestent directement et tantôt indirectement. Ils admettent plusieurs interprétations. Au début, ils prennent la forme de l'essai littéraire encyclopédique où il aborde les philosophes ou les questions philosophiques et expose son propre point de vue. L'affaire se complique davantage dans ses œuvres littéraires qui se prêtent à plusieurs interprétations. La difficulté s'accroît quant à ses œuvres présentées au cinéma et où la vision de l'auteur se mêle et celle du metteur en scène. Toutes les deux convergent parfois, mais divergent le plus souvent.

Aussi, devons-nous présenter ses premiers écrits puis tenter de donner des exemples précis de ses nouvelles et romans qui comportent les questions constantes de sa pensée. Finalement, nous discutons lesquelles de ses œuvres

furent adaptées au langage cinématographique qui put les exprimer. Cette étude concerne le premier niveau, donc les écrits philosophiques de Mahfouz qui datent des années trente et du début des années quarante ; période sur laquelle ne s'attardent pas beaucoup les chercheurs. Le mérite revient au docteur Abdel Mohsen Taha Badr qui nous présenta, dans son ouvrage intitulé *Naguib Mahfouz: la vision et l'outil*, le fondement philosophique chez Mahfouz qu'il nomma *vision*. De même, il dressa pour les chercheurs une liste importante des premiers écrits philosophiques de l'écrivain (p.489-493). Notre étude a pour point de départ ces essais dont nous cherchons à proposer une lecture.[1]

Ces écrits commencèrent en 1931 quand il s'inscrivit à la faculté des lettres pour étudier la philosophie. Ils furent publiés dans diverses revues: *La Nouvelle Revue* (dix neuf études), *La Nouvelle Revue Hebdomadaire* (une étude), *La Politique Hebdomadaire* (cinq études), *Les Jours* (quatre études), *Le Message* (trois études), *Le Discours* (une étude) ; ce qui fait quasi quarante- sept études selon les statistiques de Abdel Mohsen Taha Badr. Exceptés ses écrits sur la littérature de Tchekhov, d'Henri Ibsen, de Molière, de Bernard Shaw, d'El-Akkad, sur la nouvelle et les lectures qu'il proposa de quelques œuvres littéraires, il nous reste presque vingt huit études ente la philosophie et les études psychologiques. Les axes principaux de ses essais philosophiques sont:

-L'histoire de la philosophie. Par exemple, ce qu'il écrivit sur l'évolution de la philosophie jusqu'à l'ère

[1] Abdel Mohsen Taha Badr, *Naguib Mahfouz: la vision et l'outil*, Maison Dar el Thakafa pour l'impression et la publication, Le Caire, 1978, p.489-493.

présocratique, la philosophie de Socrate, Platon et sa philosophie, tous publiés dans la revue de *La Connaissance* (d'août à novembre 1931). Bien plus, sa méthode d'aborder chacun de ces thèmes se base sur la chronologie historique.

-Le sens de la philosophie, la philosophie chez les philosophes, la signification de la philosophie (Deux essais dans la revue *Gehad*, le 14 et le 21 août 1934), et deux essais dans la *Nouvelle Revue* (janvier et février 1935).

-La philosophie de Bergson sur laquelle il fit de nombreuses études dans la revue *Gehad* (15 et 21 novembre 1933, 23 janvier 1934) et dans la *Nouvelle Revue* (août 1934).

-Les questions philosophiques, telles que l'idée de la critique dans la philosophie de Kant (*La Politique Hebdomadaire* 14avril 1934), le pragmatisme ou la philosophie pratique (*La Nouvelle Revue Hebdomadaire*, 13 mars 1935), les théories de la raison (*La Nouvelle Revue*, juillet 1935), et de Dieu dans la philosophie, en deux parties (*La Nouvelle Revue*, janvier et mars 1936).

-La psychologie, ses tendances et ses méthodes anciennes et modernes, dans bon nombre de revues dont *La Nouvelle Revue* tout le long de l'année 1935.

Il suffit de suivre Madkour qui, dans l'introduction de *L'encyclopédie de Naguib Mahfouz et le cinéma*, écrivit sous le titre *Je m'assis deux fois sur la chaise de Mahfouz et je découvris dans le tiroir de son bureau son dossier professionnel* pour nous rendre compte que nous sommes en présence d'un trésor antique et que Madkour, dans la langue de Michel Foucault, creuse et exploite l'archive de

Mahfouz. Il mentionna le concept de *trésor antique* cinq fois ; ce qui signifie que la lecture qu'il présente est archéologique. Il pressent qu'il est effectivement en présence d'un trésor antique, de sorte que certains demandèrent des informations qui le concernaient mais il était soucieux de les garder pour lui. Il dit qu'on voit ses empreintes tel qu'on voit un monument important qui nous touche par son authenticité vive (p.19) ou, par hasard, « alors que je concevais l'investissement de ce trésor antique, un ami intime m'appela…j'optai, malgré cela, pour m'emparer à moi seul de cette opportunité (p.11) puisque le trésor antique que comprenait le dossier de Mahfouz avait besoin de plus d'une lecture. » [1]

Nous sommes en accord avec Madkour sur ce qu'il mentionna et nous le suivons dans sa recherche et son profond intérêt pour le monument qu'il découvrit. Toutefois, à notre avis, il n'en atteignit pas les premières couches qui nous intéressent.

Le trésor concerne uniquement la période où Mahfouz travaillait à l'institution du soutien du cinéma et son échelonnement là-bas, bien qu'il contienne divers documents le concernant, tels que l'acte de naissance, la licence ès lettres en philosophie et bien d'autres. Le dossier commence en 1951 alors qu'il devait commencer bien avant. Nous devons poursuivre la recherche sur ce qui précède cette date. A ainsi faire, nous découvririons, par la fiche d'informations officielles sur son échelonnement

---

[1] Madkour Thabet, *Je m'assis deux fois sur la chaise de Mahfouz et je découvris dans le tiroir de son bureau son dossier professionnel*, *Encyclopédie Naguib Mahfouz et le cinéma*, Académie des Arts, Le Caire, 2006, p.9-47.

professionnel, qu'il fut d'abord écrivain à l'université égyptienne plusieurs mois après son licenciement pour plus de quatre ans, puis réviseur à la section administrative au ministère du Wakf, ensuite chef de la section des finances là-bas pour plus de seize ans, puis directeur du bureau technique et directeur de la censure des films au ministère des arts pour devenir secrétaire général à l'institution du soutien du cinéma en janvier 1960, année par laquelle commence le dossier. Cela signifie que le dossier dont nous disposons ne cite qu'onze ans de sa vie professionnelle qui s'étend sur trente sept ans, donc il lui manque un quart de siècle, à savoir la période où Mahfouz travaillait à l'université égyptienne et au ministère du Wakf à partir du 13 février 1939 comme réviseur à l'administration puis secrétaire parlementaire du ministre et au ministère des arts. De cette période, ce qui nous intéresse c'est l'étape de l'université et du ministère du Wakf où il était proche de son maître le grand Imam Cheikh Mostafa Abdel Razek, professeur de philosophie islamique à l'université du Caire et ministère du Wakf et Cheikh de la mosquée Al Azhar, avec qui il travailla pour une longue période de sa vie et dont il était le secrétaire parlementaire.

Plusieurs écrivains expliquent les débuts de la formation de Naguib Mahfouz et l'élaboration de sa vision par l'influence de Salama Moussa et les placent dans un cadre plus large qui est celui du mouvement rationaliste égyptien à allure pharaonique, et cela est vrai. En revanche, l'image se complète par un deuxième élément important et essentiel, à savoir l'influence de son maître, le Cheikh Mostafa Abdel Razek qui fait partie de la famille Abdel

Razek et des libéraux constitutionnels, lanceurs du slogan « L'Égypte pour les Egyptiens », l'Égypte ici n'est pas seulement l'Égypte pharaonique mais l'Égypte islamique, voire copte et grecque.

Nous insistons sur deux éléments essentiels qui jouèrent un rôle important dans la formation du grand écrivain. Ensemble, ils représentèrent l'harmonie de la science et la religion dans un cadre plus large, à savoir la vision ontologique qu'a Naguib Mahfouz de l'univers ; ainsi le confirme notre lecture de ses premières œuvres et de ses écrits philosophiques qui peuplèrent *La Nouvelle Revue, la Politique Hebdomadaire* et *la Connaissance.* Sur ce, nous confirmons, outre les recherches qui visent à enraciner la vision de Naguib Mahfouz en se référant à Salama Moussa, l'influence de Mostafa Abdel Razek qui, probablement, ne fit jamais l'objet d'aucune étude.

Nous pouvons nous former une idée des leçons du Cheikh Mostafa Abdel Razek par un autre disciple, à savoir Abdel Rahman Badawi, licencié quatre ans après Naguib Mahfouz. Ce dernier fut licencié en 1934, c'est l'année où Badawi s'inscrivit au même département. Nous sommes en droit de supposer qu'ils reçurent les mêmes leçons telles qu'en parle Badawi en détails dans la première partie de son autobiographie. Nous connaissons la place de Badawi dans le domaine des études philosophiques, et de là notre certitude à propos du haut prestige qu'il accorde, autant que sa génération, au Cheikh philosophe. Badawi abandonnait certains de ses cours spécialisés pour assister aux conférences de Taha Hussein duquel il dit: « Se tissèrent entre le docteur Taha Hussein et moi-même les liens d'une

profonde relation qui s'approfondissait beaucoup au fil des années ; cette relation aura une influence profonde sur ma vie. Parallèlement, une autre relation, plus profonde peut-être, me marqua. »[1] Si nous ajoutons à cela ce qu'écrivit le *philosophe-institution*, tel que le surnomme Mahmoud Amine El Alem, dans *L'encyclopédie philosophique* sur le Cheikh Mostafa, nous connaîtrons la profondeur du prestige du Cheikh, le premier qui enseigna la philosophie islamique à l'université égyptienne. [2]

Badawi affirme que le Cheikh enseignait la logique, et il choisit de leur enseigner l'ouvrage intitulé *Les clairvoyances de Omar Ebn Sahlan el Sawy* qui est le meilleur ouvrage de logique tel que l'asserte Avicenne. Il étudia la théorie scolastique en deuxième année, comptant ainsi sur le chapitre écrit par Ebn Khaldoun dans l'introduction. Celui-ci donne une idée générale sur la définition de la science, son objet, son évolution et les titres de ses œuvres les plus importantes. Il continua à l'enseigner par la méthode citée dans l'annexe qui figure dans la dernière section de son ouvrage intitulé *Introduction à la philosophie islamique*, p.59. Les cours que dispensait le Cheikh pour la quatrième année portaient sur le *fiqh* et le soufisme. Selon lui, le vrai génie des musulmans en philosophie réside dans la science du *fiqh*. Cette idée est présente dans la deuxième partie de l'ouvrage intitulé *Introduction à l'histoire de la philosophie islamique*. Quant

---

[1] Abdel Rahmane Badawi, *L'Histoire de ma vie*, L'institut arabe des études et de la publication, Beyrouth, p.58

[2] Abdel Rahmane Badawi, *Encyclopédie de la philosophie*, L'institution arabe des études et de la publication. Entrée: Mostafa Abdel Razek.

au soufisme, il l'étudia à travers la lettre d'un de ses opposants, à savoir Ebn Taimia, intitulée *Le soufisme et les pauvres*. Probablement, il choisit cette lettre en particulier parce qu'il n'aimait pas le soufisme. Mohammed Mostafa Helmi étudia *Ebn el Fared et l'amour divin* et Tawfik el Tawil, qui était le collègue de Mahfouz, étudia le soufisme chez El Charani, mais aussi Naguib Mahfouz s'inscrivit en thèse sur le soufisme divin. Nous soupesons l'argument qu'il y a une profonde tendance soufie chez lui ainsi qu'une quête vers l'absolu qui se manifeste dans bon nombre de ses œuvres. C'est ce qu'enseignait le Cheikh aux étudiants de la philosophie. Pourtant, tel que le confirme Badawi, le côté scientifique n'était pas son fort, mais c'était le côté humain. « Il était la noblesse même, l'esprit chevaleresque, il était toujours calme, souriant, il ne se mettait presque jamais en colère, et, quand il s'énervait, il ne l'exprimait qu'en rougissant et par un silence affreux. ». Selon Badawi, qui décrit sa personnalité, il avait un esprit ouvert, il était sociable, il défendait la libération de la femme, et de là il écrivit dans la revue *Soufour* des articles qui incitaient à la libération de la vie sociale. Nous trouverons que Mahfouz, dans ses premiers écrits, aborde lui-aussi le thème de la femme.

Parmi ses maîtres européens, citons Alexandre Koyré qui vint en Égypte trois fois pour enseigner. La première fut de 1932 à 1934, la période où Mahfouz était étudiant. Nous sont utiles les affirmations de Badawi sur lui dans un essai et une interprétation de quelques aspects de la formation du grand écrivain. Badawi le décrit en ces mots: « Il réconciliait la tendance métaphysique et la tendance

pratique, il s'intéressait aux courants soufis autant qu'à l'histoire de la science moderne. Il écrivait beaucoup dans tous ces domaines et, dans ses écrits, il essayait de lier la vision soufie et la vision scientifique de l'univers en même temps. Par exemple, il trouve que l'affirmation des soufis allemands au XVIème siècle que l'univers est infini fit que les physiciens le crurent infini » (64). Nous constatons que, chez Mahfouz, ces deux tendances (la tendance vers la religion et vers la science) prirent de l'ampleur. Cela fut le résultat de l'influence de Moussa et d'Abdel Razek, et une lecture approfondie des *Fils de notre quartier* le montre.

Avant d'analyser ces œuvres, nous nous arrêtâmes sur deux articles qu'il écrivit en 1930, à savoir *Agonie de croyances et naissance de croyances* publiés dans *La Nouvelle Revue* et qui nous renvoie à l'influence de Salama Moussa sur lui. Quant au second article, il porte sur la femme et les postes publics, publié dans *La Politique Hebdomadaire*, il nous dévoile l'intérêt de Mostafa Abdel Razek qui élabora longuement sur ce même thème dans la revue *Soufour*. Les deux articles furent écrits dans le même mois, octobre 1930 ; c'est ce qui signifie que l'influence des deux maîtres sur Mahfouz date de la même époque.

Dans le premier essai, il confirme l'agonie des croyances et la naissance d'autres, à propos des idées de Salama Moussa puisqu'il énonça dans *La Nouvelle Revue* que dirigeait ce dernier son opinion explicitement: « Nous voyons, à cette époque où nous vivons, que toutes les anciennes croyances inculquées dans les esprits pour de longues générations commencèrent à s'ébranler et à reculer peu à peu. Notre époque [les années trente du vingtième

siècle] est une ère intermédiaire entre des croyances qui agonisent et périssent, et d'autres idées et théories qui ne se stabilisèrent pas complètement et ne prirent pas leur place dans les esprits. »

Son opinion et sa confiance dans l'Histoire et le développement se révèlent en ces mots: « Nous ne déprimons pas à cause de l'imminence de la disparition des anciennes croyances et nous n'incitons pas les philosophes à ne plus les rechercher ni à les critiquer.... parce que nous croyons que ce bouleversement est le résultat inévitable de l'urbanisation. En outre, nous croyons que c'est une manifestation et une véritable indication du développement mental qu'il connaît de temps en temps. ». Il n'est pas pessimiste, tel qu'il nous dit, concernant l'ébranlement de la foi dans les anciennes croyances et il ne pense pas que cela aurait pour conséquence la destruction du monde.

Il prédit la théorie qui gagnerait du terrain parmi les théories qui se développeront, à savoir le communisme, parce qu'elle séduit par ses promesses les cœurs des révoltés et des pauvres qui forment la majorité des habitants du monde, parce qu'elle comble les lacunes palpables résultant du progrès scientifique et parce qu'elle est à mi chemin entre deux systèmes qui répugnent le fanatisme religieux, à savoir le communisme et l'individualisme. Même si le communisme nous déçoit un peu, tel qu'il affirme dans la conclusion de son essai, cela ne signifie pas que nous voulons revenir à notre état premier qui est mauvais (notre état actuel) mais il nous fait croire davantage au développement qui est le seul moteur du communisme ainsi qu'à d'autres opinions et croyances.

Tout comme l'auteur de l'essai qui fut influencé par le directeur de *La Nouvelle Revue*, nous suivons Mostafa Abdel Razek et ce qu'il écrivit à propos de la femme dans la revue *Soufour* dans son article sur la femme et les postes publics.

Dans cet essai, Mahfouz trouve que « sera loin le jour où nous trouverons les femmes occuper les postes publics, avec un pourcentage duquel nous pouvons dire que la femme est devenue l'égale de l'homme quant au droit d'occuper ces postes. ». Pour connaître les conséquences du fait d'accorder à la femme le droit d'occuper ces postes, nous devons supposer, à son avis, la présence d'un groupe formé de la plupart de nos femmes, des fonctionnaires ou des jeunes filles, qui apprennent pour devenir fonctionnaires:

-En admettant que la femme est digne d'occuper un poste, tout comme l'homme, nous aurions déjà admis et reconnu une de ses revendications les plus importantes. En outre, s'il y a des femmes parmi les écrivains, les médecins, les ingénieurs et les juges, il y en aura parmi les députés et les ministres.

-La deuxième conclusion qu'il nous cite est que tout changement et toute évolution que connaît la famille entraineront le changement du statut de la jeune fille dans la famille. Elle sera honorée, respectable et indépendante. Elle pourra ainsi décider de son sort dans la vie. Elle sera source de revenu pour la famille, elle qui était avant un fardeau pour son père. Ses idées sur le mariage changeront. Le mariage ne sera plus donc un objectif en soi. Elle n'épousera plus n'importe quel prétendant, pareille à une marchandise

bon marché que l'on vend au premier acheteur, mais elle aura la chance de choisir un bon époux qu'elle jugera digne d'elle.

-Dans ce cas-là, le bonheur du couple est constamment menacé: l'épouse peut aller dans une ville au nord et le mari au sud, aussi devront-ils se séparer.

-Dans un contexte pareil, le couple trouvera des milliers de raisons pour se séparer et divorcer ; ainsi le mariage perdra toute sacralité et sera négligé et anodin, de sorte que nous pouvons l'assimiler à un rendez-vous sans importance.[1]

Il est vrai que l'intérêt de Mahfouz pour la question de la femme est en sa faveur, et ses expectations du travail de la femme sont une vision anticipatrice de son rôle dans la société. En revanche, sa crainte de ce travail est considérée comme reflétant une position conservatrice dans une large mesure.

Si nous suivons les écrits philosophiques de Mahfouz, que ce soit dans l'histoire de la philosophie ou à propos des philosophes grecs, modernes, Socrate, Platon, Kant et Bergson, nous remarquerons son souci de préciser leur sens global et total. Ses essais sur les théories de la raison, l'idée de Dieu en philosophie et la philosophie entre la matière et l'esprit montrent son grand intérêt pour les questions métaphysiques. La question de la philosophie le préoccupe, il écrit à propos du sens de la philosophie et de la philosophie

---

[1] Naguib Mahfouz, *A propos de la femme et des postes publics*, *La politique hebdomadaire*, 11octobre 1930. C'est son deuxième essai publié alors qu'il était encore étudiant.

chez les philosophes. Nous pouvons le comparer au philosophe américain W.M.Urban qui conçut la philosophie comme étant le grand patrimoine de Platon à Hegel, et il cerna son étude dans ce qu'il appela *la philosophie éternelle*, refusant les tendances contemporaines qui se contentent d'un seul aspect de la philosophie idéaliste qui signifie pour lui LA philosophie. Les thèmes les plus importants qui obsédèrent Mahfouz sont: la métaphysique, les questions de l'existence, l'absolu, le secret de l'existence de l'homme, sa relation avec l'univers et avec Dieu ainsi que son rôle et sa mission dans ce monde. Ses romans les expriment sur le plan psychologique, historique, social et politique. [1]

Face au critique qui se contenta d'analyser les œuvres romanesques de Naguib Mahfouz ou leurs relations avec le cinéma ou les lectures variées selon lesquelles la plus grande influence que subit le grand écrivain est celle de Salama Moussa, de *La Nouvelle Revue* et de la science et son influence sur nos vies, il s'avère important de nous arrêter sur la première étape de l'œuvre de Mahfouz, l'étape où il était proche du Cheikh Mostafa Abdel Razek, ou ce que nous pouvons appeler *l'étape de l'écriture philosophique*.

Premièrement: les écrits philosophiques.

1. La chronique de la philosophie

La chronique de la philosophie selon Mahfouz apparaît dans trois essais écrits dans la revue de *La Connaissance*. Dans cette chronique, il prend comme point de départ les séminaires auxquels il assistait à l'université. Il

---

[1] Cf: Zaki Naguib Mahmoud, *Urban et le retour au pilier de la philosophie, l'histoire de la pensée dans le monde*, Dar el Shorouk, Le Caire. Cf aussi notre traduction des travaux d'Urban intitulée *La métaphysique et la valeur*, La culture arabe, Le Caire, 2010.

s'inscrivit au département de philosophie à la faculté des lettres en 1931, et ces essais datent d'août et de novembre 1931. Cela signifie qu'il les écrivit quand il était en première année universitaire. Mais nous y trouvons une chronique qui reflète les tendances de Naguib Mahfouz à cette époque-là, tendances qui se rapprochent de l'idéalisme tel que le montre la manière dont il comprend et présente le sens de la philosophie, s'inspirant de Hegel sans citer le nom de ce maître de la philosophie de l'âme. Il suffit de nous arrêter sur ses propres mots: « L'histoire de la philosophie est, en effet, l'histoire de l'esprit humain lui-même ». Toutefois, ces trois essais s'attardent sur la philosophie grecque. Le premier concerne son évolution jusqu'à l'époque présocratique, le deuxième la philosophie de Socrate, le troisième et dernier Platon et sa philosophie. Cela nous rend à l'évidence qu'ils émanent des séminaires auxquels il assistait, animés par des professeurs égyptiens et français qui enseignaient dans les universités égyptiennes. Nous pouvons y ajouter ce qu'il écrivit sur Kant, Bergson et la philosophie pratique pour avoir une idée claire de sa conception de la philosophie moderne.

Dans la première étude, il s'arrête sur six tendances philosophiques principales chez les premiers grecs auxquels il fait référence après avoir mentionné brièvement la question du génie grec sans s'arrêter pour l'analyser. Cette question obséda les successeurs, ainsi que Hassan Teleb dans son étude intitulée *La philosophie prit-elle naissance en Égypte pharaonique ?* (revue *Points de vue*, août 2004). Mahfouz déclare: « Il ne nous est pas important de savoir si cette philosophie avait du génie sans subir l'influence d'un courant étranger, ou si elle continue sur la voie d'une autre

philosophie ayant pris naissance dans un autre pays comme la Perse par exemple, parce que l'esprit humain ne compte qu'une unique hiérarchie. » (Revue *La Connaissance*, août 1931, p.438).

Mahfouz explique que la question qui occupa les premiers penseurs était l'origine de l'univers. Par là, nous comprenons que c'est la nature, avec ses différents aspects, qui les fit méditer. Au début, ils crurent que la première raison de l'existence est une substance matérielle palpable, c'est la théorie des ioniens. C'est par cette tendance que commence la philosophie. Mais, selon Mahfouz, cette tendance essaie de se débarrasser peu à peu de la substance concrète, notamment chez Anaximandre qui interpréta l'origine du monde comme étant une « substance » ; or c'est une substance éternelle illimitée que l'on ne peut deviner.

La deuxième tentative qu'il juge plus audacieuse est la théorie des pythagoriciens qui affirmèrent qu'on ne peut considérer matérielle l'origine de l'univers. Il se demande si cette nouvelle origine est palpable ou abstraite. Nous ne disposons pas à son avis, d'une réponse évidente. Il est très probable que, pour le comprendre, ils se divisèrent en deux groupes. Puis vinrent les mécanistes qui ne reconnaissaient pas le rapport entre l'origine de l'univers, selon eux, l'espace et le temps puisqu'on ne peut mesurer une substance en rapport avec l'espace et le temps. En effet, ils les dissocièrent complètement et affirmèrent que l'univers ne peut être conçu par les sens mais par l'esprit, ainsi sont les idées de l'école de la troisième doctrine.

Ce qui fait rire ne s'oppose pas au beau mais au vivant. La cause du rire est sociale. La société exige une attention et une flexibilité pour être en accord avec elle-même ainsi qu'avec les circonstances. Selon Mahfouz, cette interprétation sociale n'est pas absolue mais ne concerne que les actions qui portent atteinte à l'individu ; c'est dans le mécanisme que réside le secret de tout ce qui fait rire.

La troisième étude porte sur le rire selon Bergson et s'intitule: *La diffusion des images comiques*. Selon lui, le rire est une opération complexe qui commence par le mécanisme et se propage dans plusieurs cas qui deviennent des exemples pour d'autres cas de rires définis par trois orientations essentielles englobant plusieurs cas rapprochés par la similitude et l'origine. Sa première remarque est que si le rire est provoqué par le contact entre la matière et la vie, les vêtements doivent donc avoir un aspect amusant. Toutefois, une longue observation détourne notre attention de leur qualité de déguisement (carnavalesque). Mais si nous rencontrons un homme qui porte toujours un ancien type de vêtements, ses vêtements attirent notre attention et nous font rire. Nous rions du déguisement parce que c'est une matière appliquée à un être vivant. Comme nous rions du déguisement, nous rions du changement de la nature, de la société et de l'homme.

Le deuxième état: quand le corps est pareil aux vêtements. Il se compare à une couche épaisse enveloppant l'âme en suspens et l'attirant vers la terre. C'est une matière dure entourée par une force vivante ; et c'est là que prend naissance la comédie. Nous rions de l'orateur s'il éternue par exemple, aussi motivante soit son oraison, parce qu'il

oriente notre attention à son corps. De là, les héros de la tragédie s'étaient normalement éloignés de tout ce qui peut attirer l'attention vers eux et vers leurs drames. Il passe de l'image du corps qui contrôle la force vivante à l'image de la représentation qui contrôle l'essence ; et là ce sont les images que la comédie essaie de mettre en valeur sur la scène si elle souhaite représenter un métier quelconque. C'est ainsi que nous voyons comment les lois et les règles essayent de soumettre la nature à elles et comment, en exagérant, la nature devient une machine aveugle qui suscite le rire.

Le troisième état: nous devons imaginer que la force vivante est un être humain et que la matière est une substance matérielle parmi d'autres. Si l'homme accomplit un acte quelconque, il nous rappelle un objet parmi d'autres.

Ensuite, tel qu'il nous dit, il passe de la philosophie analytique à la philosophie synthétique. Héraclite décide que l'origine de l'univers n'est autre que l'union de l'être abstrait à l'être concret que nous voyons et dans lequel nous vivons et que, par nature, les choses changent continuellement. De là, prit naissance un problème philosophique qui concerne la cause de cette union ainsi que la manière par laquelle fut formé l'être palpable. Mahfouz expose le point de vue d'Empédocle selon lequel la substance est l'origine de l'individu, que la force est l'origine du mouvement, et que, selon Anaxagore, c'est l'esprit qui forma le monde et en conçut le système. Or, il n'était qu'un univers naturel comme ses précédents et le penseur ne se rendit pas compte que l'esprit dépasse la nature matérialiste. [1]

---

[1] Naguib Mahfouz, *L'évolution de la philosophie jusqu'à l'ère présocratique*, *La Connaissance*, août 1931.

Finalement, il termine l'essai en affirmant qu'il trouva des philosophes qui distinguèrent entre l'esprit et la nature et qui reconnussent que l'esprit est plus noble qu'elle, à savoir les sophistes. Il confirme sa conviction dans ces mots: « Ce que le lecteur doit remarquer c'est que l'esprit humain se débarrassa peu à peu de la substance en interprétant l'origine de l'univers matériel apparent et qu'il se sublima par les interprétations abstraites qui ne se conçoivent que par la raison. »

Dans le deuxième essai, l'auteur aborde la philosophie de Socrate qui se distingue de celle des anciens par le fait qu'elle ne se soucia pas de métaphysique et qu'elle s'intéressa à l'âme de l'homme. Son principal souci était de se connaître et de connaître la vertu qui occupa une place de choix dans ses recherches. Sa philosophie se distingue également de celle des sophistes: tous deux prirent le même point de départ pour construire les vérités. Toutefois, il atteignit des résultats totalement opposés à ceux des sophistes. Il sublimait l'idée individuelle à un principe général invariant ayant sa propre vérité et son indépendance par rapport aux esprits humains. Il atteignit ses vérités en comptant sur l'argumentation et la définition logique. Aristote avait déclaré: « Deux dictons appartiennent à Socrate: la méthode de l'argumentation et la définition logique. Ce sont les deux bases de la science. »

Socrate fonda la théorie de l'éthique mais il n'essaya pas de la sublimer. Il essayait d'atteindre le bonheur par la vertu. Le comble du bonheur, selon lui, est de dépasser la convoitise des sens et de se libérer de l'emprise du désir, s'élevant ainsi au niveau des dieux et croyant à la force de

l'âme. Socrate n'avait pas d'école mais des disciples, comme dit Mahfouz. Ces disciples ne comprirent pas de la même façon sa philosophie au point où ils se contredirent entre eux et avec Socrate lui-même. Trois parmi ces disciples fondèrent trois écoles éminentes: la première est l'école cynique, la deuxième l'école cyrénaïque fondée par Aristippe et la troisième l'école mégarienne. Ces trois écoles ne perfectionnèrent pas la philosophie de Socrate ; mais c'est Platon qui la perfectionna et en forma un système philosophique général [1] auquel Mahfouz consacra le troisième essai où il aborda en l'analysant sa philosophie.

2. Le sens de la philosophie

Mahfouz aborde le sens, la valeur et la place de la philosophie et la fait triompher face aux sciences expérimentales qui cherchent à la piétiner. Il consacre plusieurs essais et écrits à plusieurs reprises à propos de ce même thème, notamment si la valeur de la philosophie fait l'objet de controverse à l'époque moderne. Pour plusieurs, elle est le résidu du passé et elle n'a pas de place parmi les sciences modernes qui se basent sur l'expérience et qui accomplissent parfaitement leurs fonctions. Mahfouz s'inquiète pour la philosophie et trouve que la meilleure voie pour préciser son sens et apprécier par la suite sa valeur c'est de savoir ce que les philosophes en pensent.

Il cherche dans la naissance du verbe chez les poètes. Il n'existe pas chez Homère ni Hésiode mais il apparaît pour la première fois dans les ouvrages d'Hérodote et dans le discours de Christus à Solon et à Thucydide à Barlus.

[1] Naguib Mahfouz, *La philosophie de Socrate*, *La Connaissance*, octobre 1931.

Toutefois, Pythagore fut le premier à définir son sens, à savoir l'amour de la sagesse. Il nommait les philosophes jusqu'à l'époque de Socrate les sages ou les naturalistes ou les sophistes. La philosophie comprenait chez les premiers philosophes la science ou l'explication des phénomènes, la raison et la pratique de la vertu. Leurs sagesses étaient pratiques et leur science était dirigée vers le monde extérieur. Ils essayèrent à leur tour de répondre aux questions concernant l'origine de l'existence, la naissance de l'homme mais celle-ci les rend perplexes. Cela est une interprétation de la philosophie qui la prépare pour être une science générale globale de toute la connaissance humaine. Quand vint Socrate, il changea l'orientation de la science de la nature vers l'homme. Socrate n'est pas seulement le fondateur de la science de l'éthique, mais les principes de sa logique demeurèrent les règles de base de la science de l'âme humaine pour vingt siècles et l'objet de la science est invariable pour lui.

La philosophie a son caractère encyclopédique global, elle ne peut se limiter à un seul objet même si c'était l'âme humaine ou l'éthique. C'est ce qu'on trouve chez Platon à qui Naguib Mahfouz consacre une étude à part, publiée dans la revue de *La Connaissance* en novembre 1931. Platon renvoya la philosophie à sa globalité, elle ne fut plus la science de l'éthique ni de la nature, elle ne fut plus non plus l'ensemble des sciences mais elle devint la science la plus élevée qui étend son emprise à toutes les sciences. Pour Platon, la philosophie a un sens qui dépasse les sciences et la nature, à savoir la métaphysique, même s'il ne la nomme pas ainsi. Aristo-Talés l'employa dans son sens global, elle

renvoya à toute recherche scientifique, c'est la science en général. Chez Aristote, la philosophie revêt deux significations: la philosophie en tant que science totale et globale, elle est la science en général tel que nous le dit Mahfouz. Quant à la philosophie dans son sens particulier, c'est la philosophie première et son objet est l'existence en tant que telle.

Après Aristote, le sens de la philosophie changea à l'époque hellénistique et Naguib Mahfouz en est conscient, notamment chez les stoïciens, les épicuriens et les néo-platoniciens. Les stoïciens représentèrent la philosophie de manière qui la rendit proche des esprits du peuple. Pour eux, la sagesse est la science des questions divines et humaines, mais ils tendirent vers une orientation pratique éthique comme Socrate. L'épicurisme converge avec le stoïcisme par sa tendance vers la philosophie pratique. Epicure voyait dans la philosophie une science pratique pour atteindre le bonheur. Quand l'Orient s'unit à l'Occident à Alexandrie, prit naissance un mouvement philosophique nouveau, à savoir le sophisme. Philon tenta de réconcilier la philosophie grecque et les rites de la religion juive, fonda la nouvelle philosophie platonicienne et incita à l'auto-anéantissement pour Dieu. C'est ainsi que disparût le caractère philosophique authentique, et la science se confondit avec les mythes, et la philosophie perdit son sens précis.

Après avoir exposé ces idées, il aboutit au sens de la philosophie chez eux. Même si les Grecs ne précisent pas la signification précise globale de la philosophie, cela n'empêche de reconnaître certaines caractéristiques communes que tous

les philosophes conférèrent à la philosophie. Parmi celles-ci, compte le fait que le philosophe n'étudie pas les sciences partielles pour elles-mêmes mais pour construire sa philosophie, ainsi que la philosophie en tant que tentative de connaître l'existence, l'homme, l'invention de nouvelles lois générales et la tentative de les appliquer à tout. La philosophie n'est donc pas une science partielle, pas plus qu'un ensemble de sciences mais c'est une science globale qui étudie l'existence en tant qu'identité.

Plus tard, au Moyen-âge, une transformation prit place. Mahfouz ici, en suivant, ses maîtres occidentaux, présente seulement les philosophes chrétiens et ne mentionne rien dans ses essais sur la philosophie islamique, bien que ce qui s'applique à la première s'applique à la deuxième quant à leur conception du sens de la philosophie. Au début de l'ère chrétienne, la philosophie fut placée dans le contexte de la formation de la croyance religieuse ; mais au moyen-âge, les penseurs ne firent que réconcilier entre elle et la nouvelle religion.

Quant vint la Renaissance et se révolta contre les anciennes méthodes, elle se révolta par suite contre cette nouvelle méthode philosophique. Deux voix s'élevèrent revendiquant l'indépendance de la philosophie: Bacon et Descartes. La foi comporte plusieurs thèmes et la philosophie a ses propres questions complexes ; il ne faut donc pas les confondre.

A l'époque moderne, le mérite revient à Descartes, à Bacon et à d'autres de séparer la philosophie de la religion, et les efforts des anciens se succédèrent. Si nous établissons

une comparaison entre eux, nous trouverons une ressemblance, tel qu'il le dit, dans la forme et le fond. Les sujets qu'approfondirent Platon et Aristote sont ceux qui préoccupèrent Descartes. Toutefois, la philosophie moderne se distingue de la philosophie antique grecque et chrétienne. Bien qu'elle garde son même champ d'étude, l'esprit de la recherche changea complètement. La philosophie antique contemplait l'existence et recevait sans remettre en question les idées. Elle croyait totalement dans l'esprit et l'âme humaine, à l'exception de rares philosophes grecs. Quant à Descartes, il mena la philosophie vers une autre voie, parce qu'il douta de l'esprit et de l'âme ; il douta aussi de l'instrument de la connaissance elle-même. Qu'est-ce qui nous donne la confiance dans nos esprits ? Qu'est-ce qui nous fait croire à toutes les connaissances ? La philosophie s'orienta vers la critique de l'âme humaine pour qu'elle se rende compte de sa valeur et qu'elle vérifie sa capacité d'être une machine de connaissance. Après avoir atteint cette vérité, Descartes se rassura et prit confiance en lui-même et dans la science et la philosophie par la suite.

De même que la philosophie se particularisa par le doute et la recherche de l'essence de la connaissance, elle se caractérisa principalement par la critique en vue de répondre aux différentes tentatives qui cherchèrent à la transformer d'une science globale à une science spécialisée dans l'étude d'un seul thème, que ce soit l'esprit ou l'âme ou les sentiments. D'importantes tentatives se firent afin de faire de la philosophie une science indépendante du reste des sciences, ayant son propre objet et ses limites de la connaissance. Pour Locke, elle était « l'étude de l'esprit

humain », pour Berkeley et Hume « l'étude de la nature humaine », pour Condillac « l'analyse des sentiments » ; en d'autres mots, la philosophie, dont l'objectif consistait avant à chercher l'origine des choses et des êtres, devint limitée dans les champs d'études de l'âme et de ses phénomènes.

Toutefois, Mahfouz, qui apprécie la valeur de la philosophie et qui est conscient de son sens, adopte une position vis-à-vis de ces tentatives et trouve chez Kant la réponse à la tentative de limiter la philosophie. Il considère que ses apports sont considérables et graves, à savoir sa conception de la critique philosophique ; et Mahfouz promet de lui consacrer une étude ultérieure que nous aborderons après avoir terminé sa définition du sens de la philosophie.

Si nous nous arrêtons à la compréhension de Mahfouz de la philosophie, elle ne s'éclaire que par l'explication de sa nature et celle de la science. La philosophie est, pour lui, la science globale. Il dit: « la philosophie était en général la science globale indéterminée. La science de tout, et plus particulièrement la science la plus précise des lois générales qui dirigent toute chose. Toutefois, elle ne fut pas exempte d'autres orientations en opposition avec cette compréhension. Les expérimentalistes limitèrent son champ, firent d'elle une science parmi les sciences spécialisées et lui déterminèrent des objets d'études, à savoir les idées et la vie psychologique de l'individu.

En revanche, Kant tenta de surmonter cette vision étroite en réconciliant l'idée de la globalité et de la spécificité. Il affirme: « Kant était prudent à l'égard du principe expérimental et spirituel et n'en admit aucun. ». La

connaissance n'appartient pas à l'expérience ni à l'esprit, mais elle est à mi-chemin entre les deux. L'objet de la philosophie chez Kant est à priori de déterminer les idées rationalistes qui dominent la connaissance et la science et de démontrer leur enchaînement logique pour en faire un système total.

Il divise la philosophie en philosophie théorique et philosophie pratique. La première précise un sujet, c'est-à-dire elle détermine sa nature et ses lois. La seconde le concrétise. De façon générale, elle est, théorique et pratique, abstraite et expérimentale. Abstraite étant donné qu'elle se base sur des principes qui dépassent l'expérience. Expérimentale vu qu'elle libère ses principes de l'expérience. Cette citation de Mahfouz nécessite un éclaircissement, à savoir: la philosophie théorique abstraite, qui est la philosophie dans le plein sens du mot, selon lui, se divise en deux groupes: selon qu'elle étudie les lois de la pensée en général, c'est ce qu'on connaît sous le nom de « logique », et selon qu'elle étudie le rapport de l'idée aux objets, à savoir la métaphysique, c'est la science des lois spirituelles générales absolues quant à leurs rapports aux objets. Pour Kant, elle remplissait deux fonctions: une préliminaire qui est la critique dominant sa philosophie, et l'autre qui est l'enchaînement des lois générales ; c'est ce qui prépare le terrain pour créer un système philosophique. Quant à la philosophie pratique ou éthique, elle est abstraite et expérimentale, abstraite parce qu'elle vise à connaître les lois de l'esprit concernant la liberté ou les lois du devoir et qu'elle cherche dans les lois de la sagesse et des droits. Mais la fonction la plus importante de la philosophie est la

critique. C'est à ce sujet que Mahfouz consacra, parmi ses essais que nous étudions, une étude à part intitulée *L'idée de la critique dans la philosophie de Kant.*

Mahfouz suit ce même entendement de la philosophie après Kant où les philosophes tendirent à faire récupérer peu à peu à la philosophie sa globalité bien qu'ils lui gardèrent son identité en tant que science distinguée. Il mentionne que Fichte était le premier à trouver la science des sciences. Fichte devait, d'après lui, consacrer l'étude du thème de la philosophie et sa méthode à la philosophie elle-même, devenant ainsi la première science ou la science des principes. Cela renvoie à la définition d'Aristo-Tales. En outre, Schelling et Hegel gardèrent pour la philosophie ce par quoi Kant et Fichte la distinguèrent, à savoir la science des lois, du rationalisme absolu ou la science des sciences, mais ils en ajoutèrent à cette globalité un nouveau trait. Cela s'explique et est impliqué par leur point de vue sur l'unité de l'univers. Selon eux, le sujet, l'objet, la réalité, l'idéal, la nature et l'âme ne font qu'un dans l'absolu ou dans la pensée. Toutefois, cela n'empêche pas l'existence d'opinions contemporaines qui renvoyèrent la conception de la philosophie à celle de Locke, à savoir la science de l'âme.

Il expose le point de vue des positivistes qui confirment l'idée que s'écoula déjà le temps de la philosophie, comme si elle n'était pas une méthode essentielle pour la pensée de l'homme, mais un état passager qui s'empare de l'esprit pour, plus tard, rejoindre les traditions superflues. La science ne cherche pas l'absolu parce qu'il est relatif. Par contre, ils n'affirmèrent pas la relativité de la science par rapport à l'esprit critique, mais ils

la constatèrent à travers l'histoire de la science humaine. Il continue à expliquer le point de vue de Comte, à savoir que l'esprit humain, avant d'atteindre l'état positiviste, passa par deux étapes: religieuse et métaphysique. Dans l'étape religieuse, l'esprit tend à découvrir l'essence des choses et les premières causes, et explique les phénomènes par une force au-delà de la nature. Dans l'étape métaphysique, on constate un changement évident dans sa conception: la force personnelle distinguée est remplacée par une force abstraite existant dans tous les phénomènes et qui les crée. Quant à l'état positiviste, la première mission consiste à étudier les phénomènes, leurs hiérarchies et à découvrir leurs lois. C'est là la question qui obsède Mahfouz, qu'il expose ici et qui est transposée dans plusieurs romans, à savoir l'adoption de la science et la foi en sa mission.

En faisant la synthèse des idées en philosophie, nous constatons que son sens vacilla entre la science des sciences ou la science des lois absolues de l'esprit et de l'existence ou la science de l'âme humaine, se distinguant ainsi de la science par son étude de l'âme. Il reconfirme que l'objet de la philosophie n'est pas celui de la science ; c'est ce qui explique sa raison d'exister et ne fait pas du succès des méthodes scientifiques une preuve de l'anéantissement de son objet ni de la fausseté de ses méthodes. Le succès des sciences et leur arrivée aux résultats les plus parfaits ne satisfont pas l'âme humaine assoiffée de connaissance. Véritablement, la science est lumière et profit, mais tout cela n'est pas convainquant pour l'esprit qui reste ambitieux et avide et qui s'interroge sur d'autres thèmes qui le rendent perplexe et qui l'incitent à la recherche. Ces questions

émanent du tréfonds de l'âme, elles assurent et assureront la continuité de la métaphysique. La philosophie, tel que l'exprime Mahfouz, s'occupe de ses questions ; c'est pourquoi tant qu'elles demeurent sans réponse et que l'âme qui les éveille est en vie, celles-ci demeurent.

3. La philosophie de Bergson

Bergson apparaît positivement dans les écrits de Mahfouz sur la psychologie. Dans son étude sur la personnalité où il aborde le moi et les sentiments et les maladies personnels (*La Nouvelle Revue*, décembre 1934), il mentionna rapidement et brièvement ses différentes théories expérimentales et spirituelles. Il trouve que l'âme a un autre aspect qu'analysèrent des savants modernes comme Bergson et William James, à savoir ce côté changeant, mouvant, et évoluant continuellement.

Au terme de son étude de la psychologie, ses tendances et ses méthodes anciennes et modernes (*La Nouvelle Revue*, mars 1935), il présente les tendances des nouvelles méthodes subjectives et objectives. Il cite l'évolution de la contemplation intérieure par Bergson et William James parce qu'ils s'écartèrent de la méthode analytique pour adopter la méthode structurale, et de la connaissance graduelle des phénomènes de l'âme à la tentative de connaître son essence d'un seul coup en tant qu'entité indépendante. Il donne comme preuve les mots de Bergson qui affirme que l'âme se connaît par l'intuition directe après avoir renoncé aux méthodes anciennes et s'être libéré des contraintes du langage.

Quant il présente la méthode objective dont les disciples comptaient sur l'expérience et le recours aux laboratoires pour arriver aux résultats, il mentionne le doute de Bergson de ces valeurs (p.14).

Dans son étude sur les sens et la perception sensorielle, il indique deux questions: premièrement, comment nous communiquons avec le monde extérieur, et cela fait partie du domaine de l'étude de la psychologie expérimentale. Deuxièmement, ce que nous savons du monde extérieur, et cela fait partie du domaine des études de la critique de la connaissance. Il élabore ces deux questions dans les époques anciennes et modernes. Là, il ne trouve pas de contexte pour exposer les idées de Bergson. Toutefois, il est soucieux de les mentionner au terme de son étude. Il dit: « il est hors contexte de parler ici de la théorie de Bergson qui dépasse les limites de la psychologie. En tout cas, elle constitue un retour à la tendance réaliste. Il suffit de dire que, chez Bergson, l'esprit ne produit pas les images, mais il les reçoit et il en choisit ce qui est utile pour la vie pratique. L'esprit est donc une machine sélective ensuite une machine motrice. »

Dans son discours sur Bergson, il analyse son étude des sentiments. A l'époque moderne, on trouve trois théories sur les sentiments énoncés par trois grands penseurs, à savoir William James, Bergson et Hamelin et leur méthode part du plus complexe au plus simple, ou: toute tentative qui définit l'état d'âme selon leur connaissance d'elle ne la définit pas en comparant les états d'âme et en les analysant rationnellement. Bergson adopta cette même méthode et remarqua que le sentiment n'est pas limité au présent parce qu'il garde le

passé dans le présent et il estime l'avenir. Ce de quoi nous nous rendons compte réellement est d'une part du temps psychologique referme notre passé direct et notre futur proche. Autrement dit, les sentiments sont une sorte de pont qui lie le passé au futur. Le sentiment accompagne la vie parce qu'il est l'essence du travail. Il s'intensifie et s'éveille quand l'être vivant est au seuil d'un état qui exige un choix entre plusieurs solutions et il s'affaiblit quand il n'est pas obligé de choisir et quand l'esprit se rapproche de l'habitude ou du mécanisme: le travail du sentiment se base sur l'expérience, et c'est ainsi qu'il nous précise les caractéristiques du sentiment qui est mémoire, estimation de l'avenir, choix et liberté.

Il nous cite la nature du sentiment chez Bergson. Il ne peut être analysé ni réduit à des cas particuliers, isolés, indépendants. Le sentiment est une unité conjointe, tel que la note musicale qui se sent et se crée elle-même. Ainsi est le sentiment tel que nous devons le comprendre.

Il résume les théories des sentiments en quatre théories qu'il couronne par la théorie spirituelle telle qu'elle apparaît chez James, Bergson et Hamelin ; et c'est la théorie selon laquelle les sentiments trouvent leurs voies vers l'essence, la vérité et l'absolu et qui fit de la psychologie une métaphysique.

D'après ce qui précède, nous constatons le grand intérêt de Mahfouz à James et à Bergson. Au premier, il consacra une étude, à savoir *Le pragmatisme ou la philosophie pratique (La Nouvelle Revue*, septembre 1934) et à Bergson trois études dans la revue *Gehad* (15, 21 Novembre 1933 et 23 janvier 1934) et dans *La Nouvelle Revue* (Août 1934).

Nous allons de prime abord présenter ce qu'il écrivit sur le rire chez Bergson dans son étude qui porte sur les phénomènes naturels à propos desquels nous ne nous soucions guère de nous interroger tellement nous croyons les sentir à fond. Toutefois, de pareils phénomènes sont très complexes à comprendre et très difficiles à étudier. Il trouve que le rire a deux aspects indissociables: les traits éclairés du visage et les yeux qui brillent, et surtout le changement des muscles du visage. Un autre aspect psychologique s'y ajoute, à savoir l'état joyeux et heureux qui accompagne l'âme, et, c'est tel qu'il le confirme, une condition sin qua non du rire.

Il nous cite une explication biologique, à savoir l'éruption d'une force poussant dans le système nerveux qui, ayant atteint son comble, éclate pour la moindre raison. Il refuse et écarte cette interprétation, et il trouve que la nature a recours à d'autres moyens à part le rire pour libérer ses forces superflues, que l'homme est disposé à rire dans toutes les circonstances. Il cite l'opinion du philosophe anglais Hobbes concernant le rire, nous rappelant ainsi son principe éthique égoïste. Il renvoie les motifs du rire à un plaisir qu'éprouve l'âme provenant du sentiment qu'elle est sublime et qu'elle dépasse ceux qui commettent tout type d'erreurs ou de déviation, et par la suite souffrent légèrement. Selon Mahfouz, Hobbes, par cette interprétation, se rendit compte d'une vérité importante qui réside dans tout ce qui fait rire, à savoir la tristesse et le manque. Mais cette opinion mahfouzienne n'est pas convaincante parce que si nous nous moquons des gens, c'est parce que nous nous sentons supérieurs à eux.

Comment expliquer alors notre rire de nous-mêmes si nous commettons l'erreur ? En outre, nous pouvons rire d'une personne pour un incident qui nous arrivât à nous aussi effectivement.

Il expose le point de vue de McDougall, spécialiste de la psychologie behavioriste, qui considéra le rire comme instinct qui a des traits en commun, avec les autres instincts, et qui est important pour préserver la vie de l'individu ou de la race ou de la société. Le rire comme instinct a des profits vitaux et confère une bonne santé au corps. En outre, il fait changer d'idées et rend à notre esprit sa pureté et sa force. McDougall a une théorie digne d'être retenue à propos du rire. Il affirme qu'entre les gens il y a un partage d'émotions qui les rapproche et unit leurs sentiments, c'est pourquoi ils sont affectés par les catastrophes d'autrui et s'affligent pour eux tel qu'ils l'auraient fait pour eux-mêmes. Le rire fait partie des petites choses qui soulagent l'âme et la fortifie pour la préparer à affronter les problèmes et à supporter les catastrophes.

Après cet exposé rapide des points de vue de Hobbes et McDougall, il aborde Bergson, le philosophe français, et expose sa théorie selon laquelle il trouve que le rire a une fonction sociale critique éducative qui vise en fin de compte a garder l'identité de la société. Les gens rient des contradictions des autres et par la suite se rendent compte des lacunes et évitent de tomber dans l'erreur. Il pense que la société la plus vile partage avec la plus noble l'instinct de l'autodéfense et qu'elle peut combattre ceux qui s'en dissocient, que ce soit par des punitions physiques ou morales dont les plus importantes sont le rire et la moquerie.

Mahfouz se base sur cette opinion pour expliquer les phénomènes sociaux. Il donne des exemples égyptiens pour confirmer cette même opinion. Il déclare: « Ce qu'on peut remarquer dans notre société égyptienne, c'est qu'il y a parmi les anciens prisonniers qui se moquent de la prison considérée comme la punition la plus dure, voire qui commettent le crime sans raison à part celle d'être emprisonné pour y mener une vie différente de celle qu'ils mènent hors de la prison et qui est marquée par la pauvreté. En négligeant pareille punition, ils pourraient être les plus prudents à ne pas tomber dans l'erreur et la déviation qui feraient rire leur entourage.

En guise d'introduction sur le rire chez Bergson, il fait la distinction entre la critique de la société et la critique artistique propre aux écrivains des romans comiques. La critique sociale générale est la plupart du temps dirigée vers l'aspect extérieur des choses, par exemple nous rions d'un vêtement bizarre ou d'une attitude anormale. Quant à la critique sociale, elle ne s'arrête pas à ce niveau superficiel, mais elle approfondit pour atteindre la vérité afin de découvrir les raisons occultes qui fait des hommes des jouets comiques en mouvement ou qui les rabaisse au niveau de ceux qui font rire bien qu'ils soient respectables en apparence. Il renvoie à l'interprétation de Bergson du rire selon lequel il provient du conflit entre l'âme et la substance.

Mahfouz consacre la deuxième étude sur le rire chez Bergson à la nature du rire que le philosophe considère comme phénomène social. Il ne peut être compris que dans un groupe où il y a une communication et une compréhension

mutuelle entre les membres. Il a une fonction sociale qui vise le bien de la société. Bergson ne se contente pas de cela, mais il cherche à découvrir la profondeur de toute chose amusante, ainsi que ce qui lie l'anecdote au spectacle étrange et à la situation embarrassante.

Il mentionne trois remarques qui concernent les circonstances du rire plus que le rire en soi. La première est que toute cause du rire concerne l'homme de manière directe ou pas, la deuxième est que l'absence des différentes émotions est une des plus importantes introductions au rire, par exemple l'émotion pour quelque chose qui détournerait l'âme du rire et de l'intérêt pour ses causes. Selon Mahfouz, cela revient au fait que le sentiment n'admet pas deux états psychologiques en même temps, c'est pourquoi l'anecdote ne réussit pas quand les esprits et les âmes pensent à autre chose. La troisième remarque est qu'il ne suffit pas que les âmes soient exemptes d'idées pour s'intéresser au rire, mais il faut qu'il y ait une compréhension mutuelle entre elle et les autres. L'homme isolé ne comprend pas le rire.

Ensuite, il aborde le rire en soi, il commence par citer des exemples qui finissent par clarifier la nature du rire. Il trouve que cela est proche de l'esprit que de commencer par citer des règles générales et des lois globales. Parmi ces exemples, il cite un passant qui se heurte contre une pierre sur le chemin et qui tombe. Cette scène fait rire celui qui la voit. La cause du rire est le fait de tomber involontairement par inattention parce qu'il ne put éviter la pierre qui se trouvait sur son chemin et il continua normalement. S'il était flexible, il aurait pu éviter le danger. Le penseur présente un autre exemple: un individu passionné par la

lecture des romans dont les événements et les dangers peuplent son imagination et dont il aime les héros. Quand il laisse ses romans et revient au monde réel, il n'abandonne pas ses illusions et il vit se croyant un de ces héros de son imagination et comme si les gens autour de lui (parmi ses amis et sa famille) faisaient partie de ces histoires. On ne peut que rire de lui parce qu'il confond réalité et fiction.

Il observe une similitude entre l'état du passant qui tombe et du lecteur de romans. Tous deux nous incitent à rire d'eux parce qu'ils ne comprenaient pas ce que la situation exigeait d'eux, et parce qu'une solidité s'empara d'eux alors qu'ils devaient être flexibles pour s'en sortir. Tous deux sont atteints de « mécanisme » qui les guide à l'encontre des circonstances où ils se trouvent. Selon lui, l'explication de notre rire réside dans ce mécanisme, que ce soit l'objet du rire une chute, une inattention ou une situation embarrassante ou une déviation éthique.

L'origine de ce mécanisme pour Bergson c'est le conflit entre la substance et l'âme, où c'est la première qui l'emporte. Le corps, pour lui, est l'arène de compétition entre deux forces: la force physique et la force de l'âme. La première se caractérise par la solidité, le mécanisme et la latence, et la seconde par la flexibilité, la liberté, le mouvement et l'évolution. La matière essaie de soumettre la vie à ses formes et à ses caractéristiques. Dans ces moments où la vie revêt une des formes de la matière, l'objet paraît sous une forme qui fait rire. Ce qui fait rire, selon Bergson, ne s'oppose pas au beau, mais s'oppose à la forme de l'âme, et il n'est pas laideur autant qu'il est solidité et mécanisme.

Là, Bergson affirme que la vie et la société exigent de l'individu une attention pour connaître les circonstances où il se trouve et une « flexibilité » qui l'aide à s'adapter à ces circonstances. Si l'homme ne peut assumer ces deux derniers devoirs sociaux, il s'induirait dans des actes exceptionnels comme la chute et l'intégration dans les rêves. C'est un état qui nuit à l'individu et à la société et pour lequel la société, qui ne peut le punir ni lui faire du mal, a recours au rire et à la moquerie pour le redresser. Ce rire peut être naturel et aussi artistique, tel le cas des romans comiques et des dessins caricaturaux.

Selon Mahfouz, cette explication sociale du rire n'est pas absolue mais elle n'englobe que les actes qui nuisent, ne serait-ce que légèrement, aux individus qui en sont responsables. Quant aux autres causes du rire, cette explication ne peut les englober. Regardez par exemple l'aspect d'un homme étrange ou d'un homme dont le visage est déformé. Ils nous font rire, mais nous ne pouvons dire que notre rire les avertit à propos de leur état ni les incite à le corriger ! Parce qu'ils n'y peuvent rien. En tout cas, nous ne devons oublier que le secret du rire réside aussi dans le mécanisme ou la solidité.

Dans la troisième étude sur le rire chez Bergson, Mahfouz remarque la prolifération des images comiques. L'idée contenue dans ce qui fait rire n'est pas simple mais compliquée, tout comme les êtres vivants et l'arbre robuste et ce qui se dit à propos de l'arbre se dit à propos du rire. Il commence lui aussi par ce mécanisme et s'étend à plusieurs cas dont chacun devient un exemple pour de nouveaux cas de rire. L'imagination part de cette origine vers trois

orientations essentielles qui englobent plusieurs cas semblables et ayant une même origine.

La première remarque est que si le rire est provoqué par la ressemblance entre la substance et la vie, les vêtements doivent contenir un aspect amusant: il s'agit d'une substance qui entoure le corps vivant. Mais, en l'observant longuement, notre attention se détourne de son trait carnavalesque. Si nous rencontrons un homme qui garde un certain type de vêtements historiques, ses vêtements nous attirent vers lui et nous le rendent distinct, parce que c'est une substance qui s'applique à un être vivant. Tout comme le déguisement qui nous fait rire, le déguisement de la nature, de la société et de l'homme nous font rire.

Il déclare que nous rions du nègre parce que nous imaginons que c'est un blanc déguisé ! Nous rions du nez pourpre parce que nous l'imaginons un nez coloré. Cela est difficile à concevoir par l'esprit mais facile à imaginer. Il est à remarquer qu'à partir de l'idée de mécanisme nous aboutissons à l'idée du déguisement qui engendra plusieurs cas de rire remarquable dans l'homme, la nature et la société. Deuxièmement, l'origine du rire est que le corps vivant devient dans notre esprit une substance solide. En réalité, nous ne remarquons pas le mécanisme du corps parce que nous le voyons en mouvement et flexibilité. Toutefois, la vérité est que ces attributs vivants lui viennent d'une force céleste qui le sublime par l'essence, le début et la fin. La seule caractéristique du corps est ce que l'attraction et la résistance le sont à la matière et ainsi de suite. C'est ce qui explique la comédie.

Si nous tournons notre attention vers le corps et si nous l'examinons à fond, nous le découvririons tel qu'il est, il n'est plus qu'une enveloppe épaisse qui attire les âmes en suspens vers la terre. Il sera ainsi pour la vie telle les vêtements pour le corps, à savoir une matière solide qui entoure une force vivante. De là, naît la comédie. C'est pourquoi nous ne pouvons nous empêcher de rire de l'orateur s'il éternue par exemple, aussi pleine d'enthousiasme soit son oraison, parce qu'il détourna notre attention vers son corps, attention qui était avant tournée vers son âme.

Mahfouz avance de l'image du corps matériel qui contrôle la force vivante vers une image plus globale qui est celle de la représentation qui contrôle l'essence, et c'est l'image que la comédie essaie de mettre en valeur sur la scène si elle désire représenter un métier quelconque (par exemple celui de médecin, juge, avocat) où nous voyons comment elle exagère de sorte qu'elle devient une machine aveugle qui suscite le rire.

Pour confirmer ses propos, Mahfouz a recours à une citation que Bergson mentionna sur l'écrivain satirique anglais Jérôme: une bonne femme sensible voulait faire le bien et, comme elle avait pitié pour elle-même à cause des difficultés qu'exige le fait de faire de bonnes actions, plusieurs hommes lui rendaient visite. Elle chargea certains de la mission de les corrompre et de les encourager à s'enivrer ! De sorte que s'ils s'enivrent, elle leur donne le conseil en annonçant le bien pour les sauver du mal. Elle fait le bien sans se fatiguer ni se déplacer!

La troisième idée est étroitement liée à la précédente. Nous n'avons qu'à imaginer la force vivante d'un être humaine et que la matière est un objet matériel parmi d'autres. Si un homme accomplit un acte qui nous rappelle une chose, nous rions. Ce qui fait rire ici c'est un changement temporaire que subit l'individu qui le transforme en substance ; c'est pourquoi nous rions des clowns au cirque. Ils font des mouvements mécaniques rapides qui nous rendent perplexes: nous les croyons des objets en bois qui bougent grâce à une machine mécanique. Dans un roman, un héros révise ses bagages pour ne rien oublier, puis il les compte en secret, il dit: « quatre, cinq, six, ma femme sept, ma fille huit et moi neuf. ». L'amusant ici c'est qu'il compte sa famille parmi les bagages, comme s'il s'agissait d'objets et non d'êtres humains.

Il nous présente la philosophie de Bergson dans une étude à part. Mahfouz est concerné par la question suivante: quel est l'apport de la philosophie de Bergson à la transformation du sens de l'âme et de l'esprit, eux qui étaient l'enjeu du combat entre le matérialisme et le spiritualisme à toutes les époques ? Il commence son étude par faire le point sur les courants philosophiques dominant à la fin du dix neuvième siècle où la vie intellectuelle était dominée par quatre tendances qui orientaient la pensée humaine à l'époque. Remarquons l'importance de Bergson chez Naguib Mahfouz qui le vénère pour avoir fait triompher la philosophie par sa tendance spiritualiste sur toutes les tendances expérimentales matérialistes ennemies. La philosophie spiritualiste, pour lui, considère l'âme comme étant un monde riche et profond où nous nous

sentons libres et nous savons intuitivement que cette liberté n'a pas de limite. Quant à la philosophie matérialiste, elle trouve dans l'âme des phénomènes consécutifs ayant leurs propres lois, tels les phénomènes naturels qui sont soumis aux leurs.

Bergson, dans son premier ouvrage intitulé *Les témoins directs des sentiments* et notamment *les données*, déclare: « Si nous pouvions nous mettre en contact direct avec notre sentiment sans l'intermédiaire de la langue, nous nous familiarisions avec lui ; familiarité que nous ne ressentons normalement ni qualitativement ni quantitativement. Nous l'aurions trouvé en évolution et non en tant que succession d'incidents liés passivement. »

Bergson considère l'esprit comme étant une machine incapable de comprendre la vie dans son unité. Cela n'est pas amusant. Selon Mahfouz, ce qui est amusant dans la philosophie de Bergson c'est l'invention de la relation entre l'esprit scientifique et l'esprit théorique. Pour ce comprendre, il faut comprendre la relation entre l'esprit et la vie. Selon Bergson, la vie ressemble à un saut vital qui tend à la perfection et se meut dans les plantes et les animaux ; et cette vie cherche toujours à se débarrasser de la substance à qui elle donna la vie. Pour ce faire, elle eut recours à l'instinct et à l'esprit. L'instinct a un domaine restreint, il ne servit donc pas beaucoup pour se débarrasser de la matière. Quant à l'esprit, il y réussit dans une grande mesure, il put libérer l'âme de la servitude de la matière et la rendit dépendante de l'intuition, elle se rapproche ainsi de la perfection. Ce sont ainsi les traits caractéristiques de la philosophie de Bergson qui répond de la manière la plus éloquente à la philosophie

du dix-neuvième siècle et adresse des coups violents au matérialisme. Nous allons remarquer son influence dans la philosophie moderne en général.

Nous pouvons suivre l'intérêt de Mahfouz pour Bergson dans la bouche de ses héros comme suit: Kamal lisait notamment *L'origine de l'éthique et de la religion* car il contient une tendance romantique soufie (*le jardin du passé*) ; ce même sentimentalisme se poursuit chez Ibrahim Akl dans *Le miroir* qui lit le même ouvrage.

Mahfouz, dans *Le jardin du passé*, décrit l'état de Kamal en ces mots: « il fuit la solitude par l'unité de l'existence chez Spinoza, ou échappe de sa faiblesse par la victoire sur le désir avec Schopenhauer, ou se console de son sentiment de détresse pour Aïcha par une dose de philosophie de Spinoza qui interprétait le mal, ou il assouvit son cœur qui aspire à l'amour par le sentimentalisme de Bergson. », p.17-18.

Il voulait, tout comme dans *Le jardin du passé*, lire au moins un chapitre dans *L'origine de la religion et de l'éthique* de Bergson.

Dans *Le temps de l'amour*, Ahmed Kamal dit de son oncle Kamal: « Désolé, il compte parmi les écrivains qui vagabondent dans la métaphysique », et Sawsan répond: « Il écrit beaucoup sur les vérités anciennes, l'âme, l'absolu, la théorie de la connaissance. Cela est beau, mais, à part le plaisir intellectuel et le luxe mental, il n'aboutit à rien. L'écriture doit être un moyen pour atteindre un but déterminé, et son but final est de développer ce monde, de le sublimer et de le libérer par une bataille continuelle.

L'écrivain digne réellement de ce nom doit être à la tête des combattants. Quant au saut de la vie, laissons-le à Bergson. », ibid, p.249.

Dans *Le miroir*, Ibrahim Akl dit, p.8: « Lis ce livre de Bergson sur l'origine de l'éthique et de la religion. », le docteur Salem lui répond nonchalamment: « Je lis Bergson comme je lis le poème d'un rêveur. », *Le miroir*, p.8.

4. La critique chez Kant

Naguib Mahfouz consacra une étude importante sur *L'idée de la critique dans la philosophie de Kant* publiée dans la revue *Politique hebdomadaire* le 14 avril 1934. La philosophie de Kant fut connue et fit l'objet de nombreuses études en langue arabe. Sa philosophie de l'éthique occupa une place de choix dans le séminaire du professeur espagnol Le compte de Gallarza à l'université égyptienne en 1919-1920 qui compta sur *la critique de l'esprit pratique*. De même, il nous présente un résumé proche d'une traduction libre. Le Cheikh Tantawi Gohary qui étudia à son tour à l'université nationale, traduisit de l'anglais l'ouvrage intitulé *L'éducation* de Kant pour madame Annette Charton, puisque la revue de *La Renaissance Féminine* lui avait demandé de lui écrire sur ce sujet. Les journaux et les revues égyptiennes publièrent un certain nombre d'essais présentant le philosophe: Abbas Mahmoud El Akkad écrivit sur Emmanuel Kant deux articles dans la revue *L'annonce* en 1924, qui influencèrent Osman Amine qui s'en occupa plus tard. Ibrahim Haddad écrivit dans le quatorzième numéro de la revue *Les époques*, en 1928, sur Emmanuel Kant « le plus grand philosophe du dix-huitième siècle, et Hanna Khabbaz lui consacra un chapitre dans son ouvrage intitulé *Les philosophes éternels*.

La plupart des œuvres de Kant furent traduites et firent l'objet de nombreuses études philosophiques, lectures et interprétations diverses. Dans son ouvrage intitulé *Kant et la philosophie critique*, Zakareya Ibrahim le considère comme ayant un esprit critique ouvert. D'après l'ouvrage de Osman Amine intitulé *les pionniers de l'idéalisme dans la philosophie occidentale*, il est le maître de la philosophie de la liberté et de l'Histoire. Chez Tawfik el Tawil, le collègue de Naguib Mahfouz, il est le maître de l'idéalisme éthique, et chez Abdel Rahman Badawi, il est Aristote de l'époque moderne. Mourad Wahba écrivit sur le principe dans la philosophie de Kant, Hassan Hanafi sur la religion et les limites de la raison, Mahmoud Sayed sur le finalisme, et Férial Khalifa sur la religion et la paix chez Kant. Exceptées les dizaines de thèses universitaires et différents articles sur sa philosophie. [1]

Naguib Mahfouz ressent le rôle essentiel que joua Kant qui confirmait l'importance de la critique vis-à-vis de la contradiction des avis et de l'incapacité de montrer comment atteindre la raison. De là, il trouve que nous devons comprendre le sens de la critique dans la philosophie de Kant et la raison pour laquelle il s'opposa à la croyance absolue et au doute. En effet, cette critique – qui fut le fondement de la recherche dans la science et la religion- est sa plus grande invention. Kant devait, en fait, présenter une philosophie critique à cause de l'écart entre les différents moyens scientifiques corrects.

---

[1] Cf: Ahmed Abdel Alim, *Kant dans la pensée arabe contemporaine*, dans notre ouvrage intitulé *Kant et l'ontologie de l'époque*, El Farabi, Beyrouth, 2010, p.9-70.

Les anciennes recherches n'étaient pas exemptes de parti-pris et d'extrémisme ; de là Kant s'oriente vers la critique des méthodes de recherche. Mahfouz est conscient du fait que la critique kantienne est la critique de la raison pure, ou, dans sa langue, *la critique de l'esprit humain en général*. Pour nous expliquer les justificatifs qui poussèrent Kant à cette critique, il pense que nous devons nous familiariser avec l'histoire de la pensée au dix-septième et dix-huitième siècle, et avec le développement des sciences naturelles et mathématiques qui prit place. Ce développement nous expliqua clairement la capacité des méthodes scientifiques nouvelles et la stérilité des anciennes méthodes suivie dans la théologie.

Naguib Mahfouz expose en élaborant le rôle des philosophes expérimentalistes pour préparer le terrain aux idées de Kant, notamment Locke qui remarqua les différences scientifiques et sentit le besoin urgent de la critique philosophique. Hume continua la recherche, et son principe était la causalité qui ne dépend pas de la raison puisque le lien entre les phénomènes n'est pas en eux, mais c'est un sentiment en nous qui résulte naturellement de l'habitude. Mahfouz commente en disant que l'interprétation de Hume, comme il est évident, s'oppose au principe expérimental, mais elle dévoile une vérité importante: si les expériences ne nous servent pas à connaître le principe de la causalité, elle est le moyen qui nous permet de découvrir les lois qui lient les corps à leurs caractéristiques. Comme nous informe Mahfouz, la méthode expérimentale et la méthode mathématiques firent faillite dans la science, parce que la première ignorait les lois qui régissent l'observation qu'elle dirige vers la contemplation, et parce que la deuxième n'admettait pas du tout l'observation.

L'analyse précédente du trébuchement des méthodes scientifiques dans la connaissance des phénomènes naturels était une sorte d'introduction pour montrer qu'elles ne servent pas dans le domaine de la religion ni de l'éthique, c'est ce qui intéresse Mahfouz: « La religion et l'éthique n'avaient pas la chance de profiter de ces méthodes autant que la science qui en profita. ». À partir de cette introduction, il est probable que la méthode spirituelle soit le moyen réussi pour comprendre la religion et l'éthique parce qu'elle porte sur ce qui doit être et non sur ce qui est effectivement. Elles ne comptent pas sur l'observation mais au-delà de l'observation. Il paraît que Mahfouz veut dire par *au-delà de l'observation* l'intuition, même s'il ne cite pas le concept. Or, l'esprit ne put arriver aux vérités de la religion. Descartes était fortement convaincu que la méthode mathématique suffit pour prouver les vérités et les religions. Par la méthode de Descartes, Spinoza put arriver à la conception de Dieu. Mais sa croyance fut jugée d'athéisme. De là les mots de Hume: « l'esprit n'a rien à voir avec la religion. »

Ainsi était la science au dix-septième et dix-huitième siècles dans les domaines de la nature extérieure, la foi religieuse et l'éthique. Ils furent ingrats vis-à-vis de l'esprit après y avoir cru profondément. La science aboutit aux différences et aux contradictions, et par là Kant pensa que le moyen le plus fiable pour arriver à la vérité est la critique philosophique. Kant croyait que la philosophie restera toujours à mi-chemin entre le doute et la certitude, qu'elle n'aboutira ni à un état ni à une décision que si l'esprit humain s'autocritique et découvre qu'il peut surmonter les

difficultés qui le rendent perplexe. Le dernier paragraphe de l'étude de Mahfouz dévoile ce à quoi il pense: la critique règle les différences, les contrastes, d'où l'importance de la critique kantienne. Kant essaya, par sa critique, de réconcilier les différentes méthodes scientifiques pour régler le combat constant entre les théories de la science qui se basent sur ces moyens, et la religion et ses lois et ses interprétations de l'univers.

Deuxièmement: La psychologie et la perception sensorielle:

Naguib Mahfouz consacre bon nombre d'études à la psychologie qui montrent sa profonde connaissance, son grand intérêt et le grand profit qu'il en tira pour décrire et analyser la psychologie des héros de ses romans, comme nous le montrerons. Ces études traitent successivement: la psychologie, ses tendances et ses méthodes anciennes et modernes, la vie animale et psychologique, le sens et la perception sensorielle, les sentiments, les théories de l'esprit et la langue. Elles furent toutes publiées dans *La nouvelle revue* à partir d'avril jusqu'à août 1935. Nous pouvons aussi considérer ces études dans le cadre de la théorie de la connaissance et de la perception à part son contexte initial qui est la psychologie parce qu'elle concerne la perception sensorielle. Il nous semble que Naguib Mahfouz, en abordant ses questions, est conscient du contraste entre la philosophie en tant que science globale et les sciences partielles dont la psychologie. Il trouve que l'évolution de la psychologie ne détruit pas la philosophie. Celle-ci sera toujours essentielle même si les sciences s'en détachent. Bien que le contenu de chaque étude diffère de l'autre, il y a

des traits distincts qui caractérisent la structure de chaque essai, à savoir: l'étude historique que suit tout sujet depuis les anciens, depuis avant Platon jusqu'à présent d'abord, puis chez les savants de la psychologie expérimentale, et aussi le contraste entre les deux principales tendances dans la philosophie: le rationalisme, l'expérimentalisme, le spiritualisme et le positivisme. Ce sont les concepts dominants dans ses écrits. Ces deux caractéristiques sont plus précisément ce qui spécifie les écrits de Tawfik el Tawil, son collègue, telles qu'elles apparaissent clairement dans son livre de base sur l'éthique intitulé *La philosophie éthique: naissance et évolution.*

Les deux collègues partagent aussi la troisième caractéristique, à savoir le triomphe de la tendance spiritualiste idéaliste sur la tendance positiviste utilitaire expérimentale, ainsi que la quatrième caractéristique qui distingue le maître et qui est en rapport avec la deuxième et la troisième, à savoir le couronnement de ses idées et l'achèvement de l'étude par la confirmation du point de vue et de la position de Bergson concernant l'objet de recherche. Si Tawfik el Tawil, dans ses orientations philosophiques et éthiques, adopte l'idéalisme modéré qui commence par Kant, Naguib Mahfouz, outre son grand intérêt pour Kant, couronne ses points de vue et ses écrits par Bergson, le philosophe de l'époque à qui il consacra de nombreuses études dont trois qui contiennent le nom de Bergson dans le titre, à savoir *Le rire chez Bergson, La nature du rire chez Bergson et la personnalité comique,* (revue *Gehad,* novembre 1933 – janvier 1934) et *La philosophie de Bergson (La Nouvelle Revue),* Août 1934.

Nous ne pouvons citer le grand intérêt qu'accorda Naguib Mafhouz à Bergson ni le comprendre sans faire le point sur une question importante, à savoir les années trente du vingtième siècle qui sont l'augure de la célébrité de Bergson non seulement en France mais aussi dans le monde entier. Mahfouz fut le disciple des maîtres français qui enseignaient dans les universités égyptiennes et qui s'intéressaient beaucoup à Bergson. En outre, à cette époque en particulier, de grands penseurs arabes étudièrent Bergson tels que Michel Aflak et Zaki el Arsouzi qui écoutèrent les leçons de Bergson et furent ses disciples. En outre, les revues arabes publièrent plein d'essais sur lui avant et après cette date, May Ziada lui consacra deux études dans la revue *Fragments* à l'occasion de son passage par l'Égypte par la mer. Cet intérêt se poursuivit plus tard, on le trouva chez des penseurs nationaux tels que Sami el Droubi et Abd Allah Abdel Dayem, et des professeurs universitaires tels que Badi el Kasm en Syrie et Zakareya Ibrahim et Mostafa Sweif en Égypte.

Revenons aux écrits de Mahfouz en psychologie. Signalons sa tendance modérée où il place les orientations opposées en parallèle. En effet, dans ses romans, ce contraste est transposé entre les personnages, tel comme dans *Le nouveau Caire*. Cette tendance se retrouve aussi dans le fait qu'il consacra, à part les études psychologiques qui concernent l'individu, bon nombre de recherches sur la société (la sociologie), il écrivit sur la nature et la société (*El Gehad*, 25 octobre 1933), la société et la sublimation humaine (*La Nouvelle Revue*, novembre 1934), et sous le même titre il publia une étude dans la revue *le Discours* qui parût à Alep (mars 1937).

Nous allons donner des exemples de ces articles qui confirment les traits généraux caractérisant les études psychologiques comme science indépendante, et qui est, pour Mahfouz, une science moderne, bien que l'âme, tel qu'il dit, compte parmi les sujets qui incitèrent l'homme à y réfléchir depuis très longtemps. Sa tendance à chroniquer apparaît dans les paragraphes qui suivent et qui commencent par « il y a très longtemps » où il la considérait comme faisant partie des sciences naturelles, et de Thalès à Socrate puisque la philosophie présocratique était dominée par la tendance totale vers les sciences naturelles et que la négligence apparente de l'âme à distinguer entre l'âme et le corps date depuis très longtemps.

Quant à la philosophie suivante, étaient en accord Pythagore, Héraclite, les machinistes et les atomistes que les sens ne suffisent pas pour découvrir les aspects de la connaissance réelle. Sans doute, il s'agit d'une critique psychologique, de sorte qu'Anaxagore opéra une distinction entre la substance et l'esprit, comme s'il concevait l'esprit en tant que force parmi d'autres dans la nature. Quand virent les sophistes, ils découvrirent le lien entre l'esprit créateur et l'esprit de l'homme. Il trouve que toutes ces tentatives sont très précieuses. Toutefois, Socrate fut le premier à faire de l'examen de l'âme une méthode philosophique indépendante, mais nous ne pouvons le compter parmi ceux qui consacrèrent à l'âme humaine une science indépendante. Ensuite, il passe à Platon qui a une philosophie totale englobant tout, où l'âme est ce que l'organe est au corps. Elle étudie parmi ses thèmes la science de la nature que renferme le monde palpable et qui créa le système, la vie et

la connaissance humaine à partir de laquelle émanent toutes les âmes palpables comme celles de l'homme et de l'animal. La psychologie n'existait pas chez Platon quoiqu'il fût l'auteur d'importants essais psychologiques.

Vint Aristo-Talés. Il est le premier à accorder une importance particulière aux phénomènes psychologiques, il voyait dans la philosophie une encyclopédie scientifique. Pour lui, la psychologie est une branche parmi d'autres sciences naturelles qui se basent sur la métaphysique. Sa méthode est fondée sur l'analyse et l'expérience, mais son essence est aussi inspirée de la métaphysique. Il passe ensuite à l'épicurisme, au stoïcisme, au néoplatonisme. La première vise à préparer le terrain pour la science de l'éthique, parce que c'est le moyen direct pour arriver au bonheur requis, cela explique pourquoi la science de la nature dépend de la science de l'éthique et la prépare. Puisque la psychologie faisait partie de la nature, donc ses vérités sont construites à partir d'elle. C'est pourquoi nous trouvons que la théorie de la connaissance sensorielle se base sur la théorie atomique de la nature.

Après avoir terminé cette présentation historique, il conclut que la psychologie, comme science concernée par l'âme humaine, n'existait pas aux époques anciennes, même si cela se rapproche de Aristo-Talés qui s'occupa de l'étude des phénomènes psychologiques en eux-mêmes, alors que les autres philosophes l'étudiaient à travers la nature et la religion ou la métaphysique. Il passe aux époques modernes chez Descartes et l'école cartésienne où il montre que le doute de Descartes ouvrit la voie pour la philosophie et la nouvelle psychologie. En affirmant que l'âme est la vérité

première et en s'y intéressant beaucoup, il ouvrit la voie pour la psychologie expérimentale chez Locke qui eût l'ambition de connaître les limites de la connaissance humaine en étudiant la raison. Son ouvrage intitulé *Les désirs et les sentiments*, publié un an avant sa mort, ouvrit la voie à la physiologie qui explique les phénomènes psychologiques par le mécanisme nerveux.

Malebranche était plus proche des psychologues que ses maîtres parce qu'il disait, contrairement à Descartes, que l'âme est plus difficile à comprendre que le corps parce qu'elle ne se soumet pas aux méthodes mathématiques. Pourtant, l'expérience est indispensable pour comprendre la psychologie et cela l'écarta beaucoup de la métaphysique. Les études de Malebranche sur l'imagination, la mémoire et les causes font de lui le précurseur de l'école de l'association d'idées. Spinoza est en accord avec Malebranche à propos de l'ambigüité de l'âme. Leibniz a un système philosophique général inspiré par sa conception de l'âme.

A l'encontre de tous ceux-ci, John Locke, selon lui le fondateur de la psychologie expérimentale en tant que science des phénomènes occultes, appliqua la méthode inductive pour étudier l'esprit humain. Il inventa une méthode de pensée dans la philosophie à laquelle il resta attaché, il sépara la psychologie de la nature et de la métaphysique. David Hume suivit Locke dans l'observation interne avec toutes les vicissitudes qui l'entravent. En Angleterre et en France, les tentatives cherchèrent à mélanger la psychologie à la philosophie, alors qu'en Allemagne, la psychologie demeura indépendante de la

philosophie générale. C'est le trait que l'on retrouve dans tout ce qui fut écrit sur la psychologie, la définition de la science et les différentes étapes de son évolution historique jusqu'à présent.

Sous le titre *le changement de la psychologie et de sa méthode*, il montre la tendance de la psychologie à se dissocier totalement de la métaphysique par les successeurs des associatifs comme John Stuart Mill, Ben et Spencer, et les psychologues allemands comme Fischner et Wundt. La psychologie ne fut plus la science de l'âme mais la science des phénomènes intérieurs de l'âme et tout ce qui s'y rattachait comme les phénomènes naturels et physiologiques. Mahfouz s'interroge à propos des nouvelles tendances que mirent en évidence les différentes méthodes subjectives et objectives. Il trouve que la méthode subjective est la méthode de recherche en psychologie reconnue même chez les expérimentalistes, même si certains les nient. Il confirme l'évolution que connut la contemplation interieure grâce à Bergson et William James, parce qu'ils se détournèrent de la méthode d'analyse vers la méthode constructive, et de la connaissance des phénomènes de l'âme un par un vers la tentative de connaître son essence en une seule étape en tant qu'entité indépendante. Pour Bergson, l'âme se reconnaît par l'intuition directe après s'être libérée des anciennes méthodes et des contraintes du langage.

Il conclut que la psychologie se ramifia de la philosophie et acquérait son indépendance, puis la philosophie tenta de la faire revenir à son champ d'études, et d'autres sciences l'inclurent dans le leur telles que la

pathologie et la sociologie dont chacune essaya de l'intégrer à elle. La philosophie n'essaya de ce faire que parce qu'elle y trouve un terrain fertile pour ses recherches. Quant aux prétentions des autres sciences, elles proviennent de l'extrémisme qui recula en renonçant à ses essais et en abandonnant les vérités auxquelles il aboutit ; la science continue sur sa voie et profite des différentes expériences sans se laisser dominer par elles. [1]

Ainsi était le premier essai par lequel Mahfouz commença une série d'études. C'est une étude générale classée d'étude psychologique et il suivit son évolution dans les époques anciennes et modernes, puisqu'il expose cette évolution d'un point de vue historique, partant d'une idée essentielle à savoir son rapport avec la philosophie et dans quelle mesure peut-elle se séparer des études philosophiques. Il est évident au terme de l'étude qu'il est soucieux de confirmer sa relation avec la philosophie ; c'est ce qui confirme la supposition que cette étude faisait partie des séminaires auxquels il assistait à l'université égyptienne.

Ce même thème se retrouve aussi dans son étude intitulée *La vie animale et la psychologie* où il commence par la philosophie présocratique, ensuite Socrate qui fit la distinction entre l'instinct et l'esprit, Platon qui classifia l'âme humaine en sage, coléreuse et instinctive, le stoïcisme qui nia l'existence de l'esprit de l'homme, la réponse de Plutarque à cela, la domination de la pensée d'Aristote au Moyen-âge et celle de Descartes dans les époques modernes, et Leibniz, Condillac et Spencer qui interprétèrent l'instinct par les habitudes héritées tel que firent Lamarck et Darwin.

---

[1] Naguib Mahfouz, *La psychologie, ses orientations et ses méthodes anciennes et modernes*, *La Nouvelle Revue*, mars 1935.

En résumé, le développement de la psychologie revient majoritairement à ses méthodes expérimentales qui étudient objectivement le comportement. Elle se limite à effectuer des différentes expériences sur les animaux. Comment peut-elle donc trouver un chemin déterminé parmi un réseau d'autres chemins ? Comment pourra-t-elle surmonter les différents obstacles ? Comment pourra-t-elle ouvrir une voie ? C'est ainsi qu'on pourrait reconnaître la mentalité de l'animal, apprécier son intelligence et sa capacité d'assimiler les habitudes. Mais nous ne devons ignorer les difficultés auxquelles font face ces méthodes où il est difficile de s'exprimer et de convaincre totalement. Ensuite, elle demeure confuse vis-à-vis des questions qui ne trouvent réponse, par exemple: pour quel motif l'animal opte pour tel ou tel comportement ? Pourquoi tend-il à répéter l'utile parmi eux et qui mène à la réalisation du but bien qu'il soit irrationnel ? Quel profit en tire-t-il ?[1]

Il est vrai que ces méthodes expérimentales, tel que l'écrivit Mahfouz, nous furent énormément utiles pour connaître les détails de la vie animale, mais elles ne résolurent pas la question philosophique portant sur l'origine de l'instinct et sa nature, et ne négligèrent pas les hypothèses finalistes qui demeurèrent la solution finale pour tout penseur confus, tel que fit Bergson.

La question est de savoir si son analyse des sens et de la perception sensorielle diffère. C'est le thème de la troisième recherche que Mahfouz commence en confirmant que l'étude de la perception sensorielle englobe deux questions. Premièrement: comment communiquons-nous avec le monde extérieur, et elle concerne les études de la

---

[1] Naguib Mahfouz, *La vie animale et la psychologie*, *La Nouvelle Revue*, avril 1935.

psychologie expérimentale. Deuxièmement: que savons-nous du monde extérieur ? Et c'est un thème qui fait partie de la critique de la connaissance.

L'idée dominante chez les anciens pour interpréter le sentiment est qu'il se forme par le contact entre les éléments qui se ressemblent. La plus ancienne explication de la perception sensorielle est celle d'Alcmène selon laquelle la tête est là où réside l'âme, et les sentiments lui parviennent à travers des canaux qui la lient aux organes sensoriels. Le sentiment se produit quand les modalités des corps lui parviennent. Ce qui l'occupa le plus était de décrire les moyens par lesquels les sentiments se transmettent. Parmi les anciennes théories qui méritent attention est celle d'Empédocle selon qui les corps ont des pores si fins qu'ils sont invisibles et par lesquels la matière sort.

Il en est de même pour la théorie atomique de Démocrite et Leucippe qui explique les sentiments en tant que changements corporels que produisent les corps extérieurs par le toucher et le contact. Nous trouvons chez la plupart de ces philosophes une tendance vers la critique en séparant la science et le sentiment. Mais aucun d'eux ne conçut la connaissance comme indépendante de la pensée ou du penseur, mais ils défendent sa relativité. Il mentionne que le mérite de la distinction entre les premières et les dernières qualités revient à Démocrite. Cette philosophie, qui eut un impact partiel sur Platon qui dit avec Protagoras que les attributs palpables naissent du contact du sujet avec l'objet, n'expriment pas la réalité des choses mais en est un indice. Il parla de la physiologie des sens et dit que le toucher se propage sur tout le corps.

Quant à Aristo-Talés, il conçoit la perception sensorielle comme étant une substance existant par la force et qui n'existe effectivement que si les conditions du sentiment sont remplies, à savoir la présence de la chose sentie et l'offre d'une aide des organes sensoriels dans des conditions favorables. Le sentiment est présent sur tout le corps et il a ses organes spéciaux et ainsi qu'un centre où convergent toutes les influences, à savoir le corps. Epicure se réfère à Démocrite dans sa théorie de la philosophie des sens ; quant à sa critique, il présenta plusieurs preuves qui confirment la vérité des sens.

Les stoïciens crurent au sentiment, et aussi toute vérité pour eux est matérielle parce qu'elle est perçue par un certain sens, mais ils ne firent du sentiment une force positive. Descartes renvoie le sentiment à la fusion entre l'âme et le corps. Il détermina sept sens: le sens interne qui se trouve à l'intérieur du corps, comme la faim par exemple, les cinq sens qui se trouvent à l'extérieur, et le désir.

Mahfouz utilise des concepts d'Aristote pour présenter la philosophie de Kant, à savoir la substance dans le sens de « données sensorielles qui arrivent par l'expérience, l'image, ou les discours mentaux sans lesquels la connaissance ne s'accomplit pas ». La vérité est que son discours ici est affilié à la théorie de la connaissance et à l'analyse de l'esprit qu'aborde Kant dans son ouvrage intitulé *Critique de la raison pure*.

Puisque Locke libéra la psychologie de la métaphysique et tendit vers l'expérimentalisme, la perception sensorielle, pour lui, arrive si l'influence de l'organe de la

perception atteint l'âme. Hume continue sur la voie de la philosophie de Berkeley et arrive au bout de cette voie qui commence par l'introduction de Malebranche à l'idéalisme de Locke. Il doute des premières caractéristiques et les rend égales aux caractéristiques secondaires: toutes sont des états intérieurs. Pourtant, alors que Berkeley affirme que c'est Dieu qui organise ces sentiments par ces lois, Hume doute de la vérité de cette essence dont nous ne disposons que d'une idée interne, et il interpréta les sentiments par l'habitude, l'expérience ou les lois de l'association.

La mission difficile de Kant consistait à trouver une voie pour se libérer de ce doute. Selon lui, pour ce faire, nous devons distinguer deux éléments de la connaissance: la substance et l'image (la donnée sensorielle et les paroles). La substance est l'élément proliférant et l'image est les lois de l'esprit par lesquels il conçoit les objets.

Thomas Reid trouva refuge dans l'esprit général. Il étudia la perception premièrement du point de vue psychologique et décrivit minutieusement les processus physiologiques de l'organe des sens et du cerveau qui l'accompagnent. Il distingua le sentiment qui est une sensibilité personnelle et la perception qui est connaissance.

Il continue en montrant la grande évolution des sciences naturelles et psychologiques. Quant aux sciences naturelles, elles précisent et étudient les motivations naturelles du sentiment comme les vagues, l'air et l'éther et expliquent leurs attributions régulières que transpose le sentiment vers sa langue psychologique. Quant à la physiologie, elle étudie le système nerveux et limite les

influences biologiques qui précèdent le sentiment. Elle distingua entre les nerfs du sens en particulier et les nerfs du mouvement. Cela encouragea à l'application des méthodes naturalistes et physiologiques aux sentiments, et furent fournis des efforts pour asserter la relation entre les phénomènes physiologiques et naturels d'une part, et les phénomènes psychologiques d'autre part. Les résultats de la recherche versèrent dans des moules mathématiques confirmés par des chiffres et des fonctions géométriques et mathématiques.

Il est à remarquer à l'époque moderne que les lois mathématiques qui montrent les rapports invariables du sentiment et ses prédécesseurs naturels (les deux lois de Feschner et Weber) renoncent à leur prestige antérieur. La recherche s'orienta vers l'étude de la qualité des sentiments après avoir négligé de les mesurer. En 1870, Brown découvrit dans l'oreille deux sens, un pour entendre et l'autre pour sentir le mouvement et l'équilibre. En 1900, Barinod et Von Kreis découvrirent dans l'œil deux sens, l'un qui voit le blanc et le noir et l'autre l'arc en ciel. Quant à la perception sensorielle, vit le jour une nouvelle théorie qui l'expliqua de manière amusante, à savoir le gestaltisme dont le pionnier est Ehrenfels et les adeptes de Vullierme, Koffka et Köhler. Sa teneur est que la perception ne commence pas par les sentiments partiels. [1]

---

[1] Naguib Mahfouz, *Les sens et la perception sensorielle*, *La Nouvelle Revue*, mai 1935.

En psychologie, le sentiment signifie la connaissance qu'a l'âme d'elle-même, et il est presque une condition sin qua non dans tout état psychologique parce qu'il accompagne la plupart des phénomènes et parce qu'il est familier à tous les hommes mais les anciens ne lui prêtèrent pas attention. Il est normal, comme toute chose, qu'il doit atteindre une grande maturité pour devenir l'objet d'une étude. Les philosophes connus sous le nom de naturalistes n'orientèrent pas leurs recherches vers la pensée et empruntèrent la voie de la nature extérieure sans mettre en doute la capacité de la raison. Socrate couronna ce développement par la connaissance de ce sentiment, mais c'était une attention passagère alors qu'il étudiait les sentiments contradictoires. En outre, Aristo-Talés ne le nomma pas et ne lui consacra pas une étude particulière, mais il prit soin de le décrire en étudiant l'esprit et les gens. Ce qu'on tire de son point de vue sur le sentiment c'est qu'il n'est pas un don particulier indépendant des phénomènes, mais il en est inséparable. Ce sont les stoïciens qui nommèrent ainsi le sentiment dans la philosophie psychologique. Ils le définirent comme étant un sens par lequel l'âme se reconnaît.

Au terme de son étude, il n'oublie pas de mentionner Bergson, son philosophe préféré: « Il ne s'agit pas ici de la théorie de Bergson qui dépasse les limites de la psychologie. En tout cas, elle revient au principe réaliste. Il suffit de dire que l'esprit chez Bergson ne produit pas les images mais il les reçoit et en choisit ce qui est utile pour la vie pratique. L'esprit est donc une machine sélective puis une machine motrice. »

Au terme de cette série, il aborde les études sur le sentiment chez Descartes et Malebranche qui ne lui accorda pas la même valeur que son maître, mais le sentiment récupéra son privilège dans la philosophie grâce à Leibniz. Il confirme son rôle important chez Locke selon qui l'expérience est l'origine de toute connaissance dont le sentiment qui nous transmet les traces du monde extérieur. Toutes nos pensées résultent du sentiment.

Il suit l'école expérimentale représentée par Stuart Mill, Ben et Spencer et qui constitue une prolongation de l'ancienne école expérimentaliste fondée par Locke et Hume. Elle considéra différemment le sentiment, énormément influencée par la théorie scientifique de Darwin sur l'évolution. Il trouve qu'ils se rendirent compte que le nouveau sentiment ne peut être une copie conforme de l'ancien, ainsi que les illusions du sentiment, parce qu'il nous fait connaître des sentiments psychologiques par exemple. Pour cette école, le sentiment ne perçoit que le phénomène et cela réalise l'objectif de la psychologie pratique qui ne veut que lier les phénomènes à des lois et que connaître leurs associations.

Il s'arrête sur trois théories sur le sentiment, à l'époque moderne, de trois grands penseurs: William James, Bergson et Hamelin. Il trouve que la méthode de James part du complexe vers le plus simple. Il essaie de connaître les états psychologiques se basant sur sa connaissance de l'âme, et non de connaître l'âme en comparant les états psychologiques et en les examinant rationnellement. Il s'arrête sur Bergson, son philosophe préféré, qui suivit cette même méthode, il remarque que le sentiment n'est pas

propre au passé parce qu'il garde le passé dans le présent et il permet de prédire l'avenir. Ce que nous concevons réellement, c'est une partie du temps psychologique qui referme notre passé direct et notre futur proche, ou, dans d'autres mots, un lien entre le passé et l'avenir. Il s'interroge à propos de l'intérêt de ce lien. La philosophie de Bergson répond ainsi à cette question: le sentiment naît avec la naissance de la vie et l'accompagne tel une ombre, parce qu'il est l'essence de la vie, il arrange tout et il peut parfaitement garder le passé et prédire l'avenir. Pour toutes ces raisons, il s'intensifie et s'éveille quand l'être vivant est au seuil d'un état qui exige une débrouillardise et un choix entre plusieurs solutions. Il s'interroge une deuxième fois sur la nature du sentiment. Il nous cite la réponse de Bergson qui fut purement soufie bien qu'elle ne satisfasse pas les tendances de la science expérimentale.

Mahfouz résume les théories du sentiment en quatre pour privilégier la théorie de Bergson comme suit:

1. La théorie qui voit dans le sentiment un talent particulier différent des autres phénomènes psychologiques, et il trouve qu'elle vaut rien à l'heure actuelle.

2. La tendance expérimentaliste qui essaie de faire de la psychologie une science pour étudier les phénomènes psychologiques uniquement, et selon laquelle le sentiment est une caractéristique que revêtent les phénomènes physiologiques quand ils atteignent un degré de force.

3. Le principe critique de Kant selon lequel le sentiment ne nous révèle pas notre identité, mais il nous la montre telle que nous la voyons.

4. La théorie spirituelle chez James, Bergson et Hamelin selon laquelle le sentiment atteint l'identité, la raison et l'absolu, et elle fit de la psychologie une métaphysique. [1]

Troisièmement: les questions métaphysiques

Mahfouz aborda bon nombre de questions importantes à part ses études dans l'histoire de la philosophie et dans la théorie de la connaissance et la psychologie qui concernent l'esprit, la langue et Dieu. Nous allons les présenter en détails.

Les théories de l'esprit

La question de l'esprit chez Mahfouz est celle de la nature de la connaissance et elle se base sur la question suivante: est-ce que l'âme reçoit la connaissance sans pouvoir la dispenser ? Ou est-ce une force positive ayant une identité créatrice indépendante de l'expérience ? Il trouve que les prémisses de cette théorie apparurent chez les anciens qui distinguèrent entre le raisonné et le senti. Héraclite disait que la sagesse est la connaissance de l'esprit, et ce qui est considéré comme l'essence de la raison n'est pas distinct de l'essence de l'existence. Et Socrate qui affirma que la vérité est innée dans l'homme. Platon suivit la voie de son maître bien qu'il croyait que la mémoire est la clé de la connaissance réelle. Aristo-Talés s'accorda avec Platon et Socrate que l'objet de la science est l'essence.

Face à eux, l'épicurisme et le stoïcisme étaient le noyau de la philosophie expérimentale. Avec le changement

---

[1] Naguib Mahfouz, *Les sentiments*, *La Nouvelle Revue*, juin 1935.

qui eut lieu au dix-septième siècle, le courant de la science changea puisque Descartes fit de l'esprit la preuve de la vérité et de la raison, il perfectionnait ainsi Platon. Il croyait qu'il y a dans l'esprit des idées simples et claires qui se conçoivent par l'intuition et la contemplation interne. Cette méthode rationnelle ou mécanique fut adoptée par l'école cartésienne dont les plus éminents disciples furent Malebranche et Spinoza. Locke contredit complètement cette école. Il compara l'âme à un tableau muet et les sentiments remplissent ce tableau avec de différentes images et sens. David Hume continua sur la voie de la philosophie de Locke. En bref, la seule fonction de l'esprit ici est de recevoir les différents sentiments et émotions et de s'influencer par les lois qui leur sont liées.

Kant reçut les philosophies et les prétentions de la métaphysique et de la physiologie de la raison telles que les conçurent Locke et David Hume mais elles ne le convainquirent pas. Il formula le problème tant discuté entre les spiritualistes et les expérimentalistes dans cette question: est-ce que la connaissance spirituelle a priori (indépendamment de l'expérience) est possible ? Mais l'école expérimentaliste anglaise qui succéda à celle de David Hume n'admettait pas l'existence d'une croyance générale qui jugeait essentielles ces vérités générales. Stuart Mill en donna une interprétation psychologique.

Il cite parmi les représentants de cette philosophie Spencer qui, pour interpréter l'esprit et ses premiers principes, se basa sur la théorie de l'évolution et l'hérédité ainsi que sur la physiologie. Mais il ne fut pas du tout en désaccord profond avec Stuart Mill. Pourtant, il défendait

l'idée que l'expérience individuelle ne suffit pas et il la remplaça par l'expérience des genres qui donnent leurs fruits par l'hérédité. Les états psychologiques liés et qui coïncident entre eux sont une tendance générale qui peut être héritée et qui tend à se stabiliser complètement jusqu'à prendre une forme définitive dans les principes rationnels. Il montre que la théorie de William James exprime la raison en renvoyant au principe positiviste, mais il ne nia pas le rôle important que joue l'esprit dans la connaissance. Ici, James se distingue de Bergson. Bergson pense qu'il est impossible à l'esprit d'atteindre la vérité totale, parce que l'esprit change la vérité de l'expérience selon la facilité du travail de l'homme. L'esprit est limité, son champ d'étude est la substance et son objectif est la raison. L'intuition et la clairvoyance sont le moyen pour atteindre la profondeur de la vie. C'est une connaissance directe qui nous émerge dans le tréfonds de la vie et nous fait sentir sa réalité. C'est le génie créateur dans l'art et l'éthique. Toutefois, Bergson ne méprise pas la raison parce qu'il croit qu'avec l'intuition il aboutira à la connaissance de la vie ou de la philosophie, mais tout seul il ne peut que connaître la science ou la substance.

Mahfouz conclut par l'idée de Paranfig sur l'esprit. En effet, il ne croit pas aux spiritualistes ni aux expérimentalistes et ne conçoit pas l'esprit comme un système complet de principes. L'esprit n'existe complètement développé mais il se forme petit à petit ; et il admet les principes et les images par le contact avec l'expérience et il chemine vers la perfection avec des pas constants.

La langue

Dans son étude suivante, il aborde et s'interroge sur la langue, sur l'origine des mots et le rapport avec l'âme. Il nous montre au début que la langue est un moyen pour exprimer la pensée en général, en tant que sentiments, volontés et idées. Parmi ses signes, il y en a qui se perçoivent par le toucher, d'autres par la vue et d'autres par l'ouïe. Parmi les signes acoustiques, il cite les plus forts comme le cri et les plus clairs comme la parole. Il distingue entre l'étude de la philologie et celle de la philosophie dans leurs manières d'aborder la langue. La philologie aborde l'évolution de la langue, son changement, la formation de ses structures. Quant à la psychologie, elle étudie la langue dans son origine et son rapport avec la pensée.

Il mentionne comment Platon traita la question de la langue dans son dialogue avec Cratyle et il cite l'opinion de Démocrite qui considère que la langue est concept, et par suite il n'est pas erroné d'inter changer comme on veut les noms et de les formuler et de les renommer à nouveau. Il cite également l'opinion de Cratyle, le disciple d'Héraclite qui trouve qu'il y a une relation naturelle entre le nom et l'objet nommé, puisque le nom exprime la nature des objets de sorte qu'à partir de lui l'objet est défini.

Platon critiqua la première opinion, et malgré cela il ne défendait pas les idées de Cratyle et il ne croyait pas l'idée selon laquelle en connaissant les noms on connaît la vérité des choses, et il n'admit pas l'idée de renvoyer les mots à une origine divine. Selon lui, pour nommer les objets, on doit les connaître d'abord, puisque la pensée précède la langue.

Il fait référence aux épicuriens qui orientèrent la langue vers l'histoire et l'âme. Avant tout, la langue exprime l'âme. Son existence et son évolution sont affectées par les besoins humains. La parole est une langue naturelle parce que tout être humain a ses organes naturels qu'il utilise. Et puisque chaque groupe a ses propres sentiments, ses idées, et puisque la langue est le moyen d'expression de tout cela, donc elle varie selon les peuples ; d'où la diversité des langues. Cela n'a comme signification que la réforme de la formation de la langue qui est très utile quant à la précision des sens, et elle est le pilier sur lequel se base le penseur pour trouver les mots qui expriment les significations totales et les idées générales. Elle constitue les conceptions qui viennent après la pensée et non de l'inspiration de l'âme et de l'humeur.

Mahfouz montre que l'école expérimentale avec en tête Locke trouve que l'étude de la langue jouit d'un grand privilège, parce que, d'après les expérimentalistes, la relation est étroite entre l'esprit et la langue, il est donc irraisonné d'étudier l'esprit avant de comprendre la langue et l'art de la parole, et la nature de son origine dans l'appareil biologique. Mais cela est insuffisant pour trouver une langue. Il faut une capacité mentale qui puisse lier les conceptions psychologiques et les sons verbaux. Leibniz répondit aux expérimentalistes et les contredit dans certains endroits. Avant tout, il fut connu comme étant le fondateur de la philosophie parce qu'il se soucia d'appliquer la méthode scientifique comparée à l'étude des langues et il prédit les graves conséquences qui auraient pu en découler. Les langues sont le reflet de l'âme et de l'esprit de l'homme,

elles sont plus anciennes que les arts et les lettres et, en les comparant, on aboutira à des vérités profondes sur l'homme, sa mentalité et son influence.

Au dix-huitième siècle, s'accrût l'intérêt des philosophes pour la relation entre la philosophie et la langue. Condillac affirma que la pensée suit la langue, qu'il y a une langue intuitive même s'il n'y a pas d'idées parallèles et que la science n'est qu'une langue organisée. Mahfouz passe à la développement de la deuxième question qu'il souleva au début, à savoir l'origine de la langue. Il trouve que la première image de la langue est le mouvement. Notre aspect extérieur exprime nos sentiments internes. Cette langue n'est ni involontaire ni arbitraire, mais elle est naturelle. Les mouvements existent avec les émotions et ne sont pas précédés par l'intention de l'individu d'exprimer ses états émotionnels. Les mouvements du corps sont une langue naturelle puisque les organes du mouvement et le cri sont naturels. L'homme les découvrit quand il sentit la nécessité de s'entendre. Donc le concept ne fait qu'élargir son champ.

De Brous suivit la théorie des philosophes du dix-huitième siècle selon laquelle la langue part de la simplicité et de la pauvreté vers le développement et la richesse. Mais il trouva que la langue est un objet essentiel dont l'image est déterminée par l'objet nommé et le son ; elle ne peut donc être que ce qu'elle est. De même, nous trouvons chez Rousseau l'esprit du dix-huitième siècle qui considère la langue comme naturelle, mais il est en désaccord avec Condillac dans sa compréhension de la nature et l'origine de la langue primitive. Condillac affirme que le motif de la

langue est la nécessité, Rousseau affirme que ce sont les sentiments, parce que le besoin éloigne les gens les uns des autres. Mais Mann de Byron changea l'aspect de la question et il ne s'interrogea plus sur l'origine des signes, qu'il soit divin, naturel ou humain. Les signes ne deviennent langue à proprement parler que si l'homme les utilise pour exprimer son état psychologique et ses sens.

Il trouva dans le domaine de la philosophie linguistique de grands développements qui sont ceux de la philologie comparée et à la naissance de la théorie physiologique. Les premiers résultats furent:

1. L'abolition de l'opinion selon laquelle la langue est le résultat de la pensée.

2. La réconciliation entre la théorie de la langue artificielle et la langue naturelle.

Le développement de la philologie date de la fin du dix-huitième siècle. Parmi ses objets d'études – et c'est ce qui eut un impact important dans la philosophie de la langue – figurent les lois générales qui dominent la dérivation des langues les unes des autres. Il montra que le changement de la langue obéisse à des lois indispensables où l'homme n'y peut rien. Cela détruisit le point de vue des conceptualistes et fit de la langue une matière naturelle et un être vivant qui subit les lois de la vie. Parmi ceux qui se basèrent sur la philologie dans l'explication de l'origine de la langue, figurent Max Muller et Renan. Max Muller voulut faire de la langue une science naturelle qui obéit aux lois naturelles.

Il cite la position de Muller qui trouve que dans chaque langue il y a des éléments simples qui ne renvoient

pas à d'autres plus simples et qu'il appelle origine. Ces origines s'expliquent normalement en tant qu'imitation des voix de la nature ou en tant qu'expressions des états psychologiques, mais Muller néglige ces deux interprétations et les explique en tant que faculté dans l'homme, à savoir la généralisation, étant donné que ces origines font référence à des sens généraux. Finalement, la langue ne revient pas à l'imitation mais à la conception générale qu'a l'homme des significations.

Mahfouz s'interroge sur la relation entre la conception et le mot. Il expose le point de vue de Muller selon lequel l'idée évoque le mot et cette loi est élémentaire dans l'âme. Tout comme le corps qui résonne quand on le frappe, la présence de l'idée provoque le mot. Renan, qui comme Muller refuse de renvoyer la langue à l'imitation, rejette l'idée de Muller sur la généralisation.

A l'époque moderne, la question de la langue ne fit plus l'objet d'étude de la philosophie ni de la logique, mais elle s'orienta vers la sociologie et la psychologie en particulier.

L'idée de Dieu chez les philosophes

En abordant les études de Mahfouz, nous visions à prendre en considération deux questions. La première était de faire le suivi de ses écrits selon l'ordre de leur publication, par souci de leur succession. Nous le fîmes la plupart du temps mais pas toujours, puisque nous commençâmes par ses deux études sur *la philosophie chez les philosophes* et *que signifie la philosophie*. Ensuite, ce qu'il écrivit sur *l'idée de la critique dans la philosophie de*

Kant et *la philosophie de Bergson*. Nous anticipâmes ce qu'il écrivit sur Bergson à *la critique chez Kant*, puis nous poursuivîmes le reste des études selon l'ordre de leur publication. La deuxième question était notre souci de montrer sa compréhension totale de la philosophie en tant que science globale qui ne se limite pas seulement à l'étude d'un essai philosophique précis pour mettre évidence sa fonction essentielle qui est l'étude des grands problèmes universaux. Notre orientation était de montrer premièrement sa compréhension de la philosophie, et ensuite nous abordâmes les tendances qui limitèrent la philosophie à la science de la connaissance dans ses écrits sur la psychologie pour revenir, troisièmement, aux questions principales de la philosophie dont l'idée de Dieu sur laquelle nous jetons la lumière dans le paragraphe qui suit.

Dès le début, deux remarques s'imposent. La première: il publia ces deux études dans La Nouvelle Revue connue dans notre histoire culturelle comme étant une revue scientifique qui prône la théorie du développement et le communisme et qui s'éloigne des questions de métaphysique. La deuxième: c'est la langue prudente de Mahfouz qui confirme à plusieurs reprises que ce qu'il présente n'est pas sa position personnelle, mais celle des philosophes et des savants à propos du thème. Il dit par exemple: « Nous n'essayons pas à présent d'aborder une question soufie où nous rapportons nos cœurs et nos croyances mais nous cherchons à exposer les différents aspects de cette idée analysée par les penseurs de différentes tendances ». Cela signifie qu'il veut confirmer dès le début à son lecteur qu'il n'abordera ni la foi ni la religiosité, mais il aspire à étudier

la question et reconfirme qu'il présente les points de vue des philosophes « les philosophes pensaient que… » Et là, il est tout à fait en accord avec les tendances de *La Nouvelle Revue* à orientation scientifique. Il affirme au terme de la première étude: « Cela est un exposé sur les hypothèses de la philosophie sur l'idée de Dieu, concernant sa nature, son existence et sa preuve, ou c'est une mention de l'effort de l'esprit abstrait pour connaître Dieu. Cela en vue d'éviter la critique ou d'être accusé d'aller à l'encontre de la croyance dominante concernant Dieu.

Selon lui, les penseurs, dans leurs idées sur Dieu, sont divisés en trois groupes. Certains le virent avec l'œil de la pensée, de l'esprit et de la logique, ce sont les philosophes. D'autres qui adaptèrent leurs idées aux méthodes scientifiques s'appuyant sur l'expérience et l'induction, ce sont les sociologues. Et d'autres fournirent l'effort pour atteindre leur but par le cœur et le sentiment, ce sont les soufis.

La philosophie réconcilie toutes les parties de l'existence et les groupe dans une unité ayant des lois régulières et place au sommet de cette unité Dieu qu'elle considère créateur ou organisateur de l'univers. Il y a deux tendances à ce propos: la première, c'est la tendance théiste qui trouve que Dieu est une existence indépendante du monde qui s'élève par-dessus tout, qui se distingue par son essence et s'élève par sa nature au-delà de ses lois. La seconde tendance est le panthéisme selon lequel Dieu est présent dans l'univers et s'y confond de sorte qu'il est impossible qu'il y ait un autre créateur ni créature, ni avant ni après ; il n'existe qu'une essence des choses.

Parmi les théistes, citons Platon pour qui Dieu est une âme sage qui organise le monde et veille sur lui, plaçant devant soi l'idéal, à savoir la propagation de l'ordre, l'organisation et la beauté partout. Mais chez Platon, comme écrivit Mahfouz, deux points manquent à Dieu: il le fit organisateur de l'univers et non son créateur, et il accepta qu'il ne soit pas tout-puissant, parce que le mal ne disparaît pas du monde, et cela est impossible. Il mentionne parmi les défenseurs les plus importants de ce point de vue Aristo-Talés selon qui l'existence et le mouvement sont éternels, qu'ils ne sont pas une faiblesse en soi, et qu'il doit y avoir une autre faiblesse qui est celle de tout mouvement. Quant à ce qu'il appelle *le premier moteur*, c'est Dieu. Mahfouz avertit que puisque l'existence est éternelle, donc le dieu d'Aristo-Talés ne la créa pas et par la suite il l'ignora.

Deuxièmement, il aborde le panthéisme qui est représenté, dans les époques anciennes, par le stoïcisme et l'école d'Alexandrie. Quant aux stoïciens, ils conçoivent le monde comme un être vivant et puisque le stoïcisme était une tendance matérialiste, ils firent de Dieu une âme concrète ou une brise ignée comblée de raison. Quant à l'école d'Alexandrie, Phloème, son fondateur, réconcilia entre les points de vue de Platon et d'Aristo-Talés et les stoïciens. Il affirma que Dieu est triple parce qu'il est composé de trois visages éternels: le premier est unique, absolu et infini, à savoir le principe de toute chose et qui s'élève au-delà de tout. A partir de cet unique, déborde l'esprit qui est le contenu des idées et la société des principes vertueux, tel que le concevait Platon, et la nature de cet esprit est l'auto-contemplation. Cette idée nous

rappelle celle d'Aristo-Talés. Et de l'esprit déborde l'âme, et celle-ci, si elle entre en mouvement, crée le temps, l'espace et la nature. Cela nous rappelle l'âme dans la pensée stoïque. Il trouve que cette philosophie est panthéiste dans la mesure où elle n'admet d'existence que celle de Dieu, et Dieu ne crée pas l'existence mais celle-ci dépend de lui, telle la chaleur du feu. Pourtant, d'autre part, tel qu'il reprend, elle n'est pas tellement panthéiste comme le panthéisme des stoïciens, parce que Dieu n'est pas complètement plongé dans l'existence. Il reste toujours des points de divergence entre les trois facettes.

Si nous nous tournons avec lui et ses analyses aux époques modernes, nous découvrirons un changement évident dans la compréhension de l'idée de Dieu. Pour les théistes, Dieu est qualifié d'infini. Les philosophes qui défendent ce point de vue trouvent que, si nous arrivons à percevoir Dieu, nous sommes tout à fait incapables de l'entourer. Selon eux, la détermination des attributs de Dieu provient en mesurant ses perfections suprêmes, tel que nous faisons avec nos imperfections.

De même, il fut qualifié comme doté du pouvoir de créer à partir du néant, selon Saint Thomas. Toute l'existence a besoin de lui. Mais admettre ces deux attributs soulève un problème difficile à résoudre. Admettre l'attribut d'infini pour Dieu contient l'idée que Dieu est infini et que ses perfections (que nous devons concevoir) nous rendent totalement perplexe à propos du mystère de la signification de Dieu et interdit à nos esprits sa conception. Quelle est sa nature ? Et suivant quel exemple pouvons-nous le

concevoir ? Et si sa nature était tellement mystérieuse, comment peut-on lui ajouter un attribut quelconque ?

Quant au principe panthéiste, il prit diverses formes, mais nous allons nous contenter d'exposer la théorie de Spinoza. Selon ce philosophe, Dieu est un être infini à l'absolu ou une essence. Et l'essence est ce qui est indépendant et se perçoit par lui-même sans avoir besoin de personne. Il se prolonge dans des horizons infinis dont nous ne connaissons que deux, à savoir la pensée et la prolongation. Nous ne pouvons imaginer cet esprit pareil au nôtre, formé de raison et de volonté par exemple. De même, lui ajouter la prolongation ne signifie pas qu'il est corporel puisque tout ce qu'il y a dans l'existence comme corps et âmes sont des cas de prolongation et de pensée, qui sont deux parmi les attributs infinies de Dieu. Il est remarquable que les panthéistes ne laissent aucun domaine pour la création parce que Dieu est le seul être existant. Mahfouz soulève quelques questions perplexes dont la première est de savoir comment l'essence se prolonge pour atteindre les horizons, comment ceux-ci se prolongent pour atteindre les états, et comment l'existence de Dieu revient aux états dont nous faisons partie. Ensuite, il passe à une autre question, à savoir les preuves de l'existence de Dieu. Il s'arrête sur trois types de preuves:

1. Preuves métaphysiques qui se basent sur la vision spirituelle pure.
2. Preuves naturelles qui se basent sur l'observation de l'existence extérieure.
3. Preuves éthiques qui se basent sur le sentiment du monde éthique.

La première preuve métaphysique est la preuve existentielle et le premier qui attira l'attention sur elle fut Saint Anselme, puis Descartes, puis Leibniz, puis les panthéistes. Cette preuve commence par définir Dieu la perfection absolue. Dieu est le seul être dont la nature rappelle l'existence. Et si nous supposons que l'être absolument parfait n'existe pas dans la réalité, notre supposition signifiera qu'il n'est pas parfait. Mahfouz mentionne la critique de cette preuve, tel que le confirment ses propres mots, et la vérité est que la conception d'un être parfait est une chose et la supposition qu'il existe dans la réalité en est autre. Comment peut-on dépasser la simple conception spirituelle vers l'affirmation réelle ? [1]

Quant aux preuves naturelles qui se basent sur l'observation concrète, Kant en distingua deux types. Le premier considère le monde comme entité unique, et l'autre dirige ses observations vers les états de cette existence comme le système, puisqu'il s'y élève en suivant les lois de la causalité pour arriver à Dieu. Cette preuve semble convaincante parce qu'elle se base sur l'expérience et le sentiment. Mais Kant doute de l'hypothèse de l'existence du créateur qui se créa lui-même et qui existe certainement vu que l'idée abstraite n'a rien à voir en aucune façon avec l'expérience.

La deuxième preuve commence par l'observation du système merveilleux de l'univers qui indique, dans chaque pas, un finalisme apparent. Et puisque la fin est l'homologue de l'esprit parce que c'est celui-ci qui estime et organise,

---

[1] Naguib Mahfouz, *Dieu*, *La Nouvelle Revue*, janvier 1936.

l'univers doit avoir une faiblesse spirituelle. Mais notre observation ne suffit pas pour juger la présence d'un Dieu parfait infini, notre expérience est limitée, et notre connaissance des finalités de la nature et de son système est limitée, elle ne peut mener à la connaissance d'un dieu parfait infini. Quant à la preuve éthique, elle se base sur des vérités éthiques et des phénomènes psychologiques. Sa teneur est que le sentiment éthique et la distinction entre les sens du bien et du mal et la sensibilité de la conscience indiquent tous la présence d'un dieu légitime.

Il considère ce qui précède comme une sorte d'exposé des hypothèses de la philosophie sur l'idée de Dieu concernant sa nature et les preuves de son existence, ou une mention de l'effort de l'esprit pur pour essayer de connaître Dieu. Puis il énonce la théorie des sociologues sur Dieu, cette théorie considère la religion comme un phénomène social parmi d'autres, tout comme l'idée de Dieu. Elle essaie de suivre ses traces depuis le début de la vie de l'homme en société, son évolution et son développement pour arriver à sa fin.

Il mentionne Durkheim et énonce son point de vue selon lequel l'idée de Dieu n'est pas une simple idée qui se perçoit en elle-même par la clairvoyance et l'intuition, comme l'affirment certains philosophes, mais elle est en réalité l'apogée d'une structure et la fin de toute vie évoluée. Il la renvoie au sacré. Il s'interroge sur la véracité de l'idée de Dieu revient à une idée plus simple, à savoir le sacré. Pour Durkheim, la réponse est affirmative. Si nous admettons avec lui que l'idée de Dieu renvoie à l'idée du sacré en général et qu'elle est, comme nous la concevons,

une idée complexe dérivée d'une autre, nous nous demandons comment l'homme peut-il arriver à une telle conception sur la force sacrée première. Il répond qu'elle provient de la société. Durkheim s'assura que cette force sacrée est la société en particulier, d'après Mahfouz, pour deux raisons: premièrement, elle possède les mêmes attributs de la société: comme elle, elle domine l'âme de l'individu puisqu'elle jouit d'un privilège élevé. C'est une force bien distincte des objets naturels parce qu'il y ajoute des attributs humains et lui confère un privilège et une place de choix. La deuxième preuve qui confirme que l'idée de Dieu est renvoyée à la société est que le développement social est indissociable de celui de l'idée de Dieu. Sont évidents les points de convergence et de divergence entre eux.

Mahfouz critique le point de vue social en affirmant que la religion contient des idées sublimes qui lui font dépasser les limites des sociétés aussi distingués soient-elles. Toute société quelconque produit des idées qui tournent autour de son identité et son profit et qui, aussi sublimes soient-elles, sont imprégnées d'égoïsme, de xénophobie et de désir de possession. Quant à la fraternité, la justice et la perfection, ce sont des concepts que la société ne peut produire ; elles doivent émaner d'une autre source, que ce soit du ciel ou de l'essence de l'âme humaine.

Selon lui, le soufisme est une autre voie pour connaître Dieu. Là, les choses sont différentes. Dieu n'est pas une idée abstraite qu'on atteint par la logique et l'esprit, non plus une idée complexe à laquelle mène l'induction des sociétés humaines, mais une nature élevée pleine de vie que

nous sentons au fond de nous-mêmes, et qui nous rend heureux après un long travail de contemplation et de sublimation. Il est à remarquer que les soufis s'intéressaient à l'expérience psychologique sublime qui les séduit si violemment qu'ils ne célèbrent que peu les traditions religieuses consacrées, les rites formels et l'enseignement.

En outre, selon Mahfouz, la conception de Dieu trouvée chez certaines sociétés comme étant une force générale indéfinie et impersonnelle, devint un dieu individuel personnel vivant dont l'inspiration provient du cœur du soufi. Certains philosophes appuyèrent le soufisme, Pascal détermine trois moyens pour atteindre la croyance: l'esprit, l'imitation et l'inspiration. Et seule l'inspiration nous mène à Dieu.

La philosophie de Bergson est considérée comme le prolongement de celle de Pascal et se rapproche du soufisme. Bergson, le philosophe préféré de Mahfouz, parle d'un centre d'où émanent les mondes tels que les flèches ignées. Ce n'est pas une entité solide mais une vie continuelle libre et en mouvement. Ce centre est Dieu, il est un créateur libre, il créa la matière, la vie et l'homme. Dans l'homme, fut créée une force créatrice dont la tâche consiste à achever le travail de Dieu dans la création, comme si la force créatrice de Dieu ne se limitait pas en lui mais s'étendait aux êtres sublimes. Mahfouz s'interroge à propos de l'effet de tous ces points de vue sur l'âme. Selon lui, les preuves rationnelles sont une bonne introduction mais elles ne permettent pas à l'homme d'atteindre le degré réel de croyance et, après les avoir examinées, nous devenons confus et troublés. Face au point de vue soufi, l'homme est

impuissant parce qu'il s'agit d'une vie que ne peut connaître que celui qui la vit. Mais son expérience englobe la vie entière et elle est ce que l'homme a de plus cher. De même, Dieu est présent dans le tréfonds du cœur, dans un autre sens: c'est que le sentiment de la religiosité est présent dans l'âme humaine, c'est un sentiment humain dont l'essence est la sublimation et l'apparence sont les versets de la sacralisation que nous adorons de toute notre âme et dans la nature. Les sociologues peuvent exagérer en renvoyant ce sentiment à la société et les philosophes peuvent se leurrer quant ils le conçoivent comme étant les idées abstraites basées sur la logique. Il est vrai que Dieu que nous connaissons par les livres sacrés est au-delà de toute preuve, et l'homme ne peut que croire en lui ou le renier, mais il nous reste notre foi naturelle qui nous fait sacraliser Dieu[1].

Commentaire

Dans notre étude, nous cernions les niveaux ou les manières par lesquelles se manifeste la philosophie dans l'œuvre de Naguib Mahfouz en trois catégories: la philosophie dans ses recherches, ses études et essais journalistiques, la philosophie dans les plis de ses romans, la philosophie ou les idées et les visions philosophiques dans les films basés sur ses romans. Nous nous limitâmes au premier niveau, à savoir l'analyse de ses écrits philosophiques qui datent de l'époque où il était étudiant à l'université égyptienne. Nous montrâmes que deux facteurs eurent un impact essentiel sur la formation de son esprit. Le

---

[1] Naguib Mahfouz, *L'idée de Dieu dans la philosophie*, *La Nouvelle Revue*, mars 1936.

premier est celui que citent la plupart des chercheurs, à savoir Salama Moussa, il s'agit d'une orientation scientifique. Le second est ce que nous confirmons dans cette étude, à savoir l'influence du Cheikh Mostafa Abdel Razek, il s'agit d'une orientation religieuse. Pour mettre au point les limites de cette influence, nous exposâmes ce qu'enseignait le Cheikh Mostafa tel que le présente Abdel Rahmane Badawi dans son autobiographie et nous fîmes allusion à l'influence d'Alexandre Koyré qui réconciliait la tendance métaphysique et la tendance scientifique, toutes les deux évidentes dans ses œuvres.

Il nous semble que les écrits philosophiques de Mahfouz est une reformulation des séminaires de l'histoire de la philosophie, de la métaphysique et de psychologie auxquels il assistait à l'université égyptienne. Ces séminaires portaient sur ces thèmes de sorte que nous pouvons dire que bon nombre parmi eux traitaient de l'histoire de la philosophie antique par exemple la philosophie présocratique et la philosophie de Platon qu'il présenta en août, octobre et novembre 1931, où il passa son premier trimestre à l'université égyptienne et où ses essais se classent sous la rubrique de la philosophie grecque.

Le deuxième thème auquel il consacra plus d'une étude est le sens de la philosophie chez les philosophes. Il fournit des bases pour déterminer le sens de la philosophie chez les premiers poètes mais il n'en trouva aucune trace. Par contre, elle est citée chez Hérodote. Il suit son sens chez les premiers naturalistes puis Pythagore en montrant son caractère encyclopédique et sa définition en tant que science totale absolue. Toutefois, nous remarquons qu'il se contente

de suivre ses maîtres européens en exposant des pensées de philosophes grecs antiques. Il mentionne brièvement les philosophes médiévaux, notamment quand il aborde l'idée de Dieu dans la philosophie, ainsi que les positions des philosophes modernes. En revanche, Mahfouz ne cite jamais aucun philosophe musulman malgré la présence du Cheikh Mostafa Abdel Razek et son influence sur lui et malgré son grand intérêt pour la philosophie et le soufisme musulman, de sorte qu'il mentionna dans certains romans le désir de compléter sa thèse de maîtrise dans ce même domaine.

Naguib Mahfouz est soucieux de citer les philosophes et les savants, ainsi que les sources, les références et les concepts en langue française. Toutefois, le nom de Bergson est celui qui revient le plus, puis Kant, et parmi les anciens Socrate, Platon, Aristote, le stoïcisme, l'épicurisme ainsi que les premiers naturalistes. Il cite également les modernes: Descartes, Spinoza, Malebranche, Hume et Berkeley. Il nous explique avec minutie la différence entre ceux qui considéraient la philosophie en tant que science globale et ceux qui délimitent sa mission en une seule science. Toutefois, sa traduction des titres de certains livres et concepts philosophiques nécessite précision et révision. Il traduit « a priori » par « les idées rationnelles » alors qu'il s'agit d'idées préliminaires. Dans son étude sur l'idée de la critique chez Kant, il utilise « les moyens » au lieu de « méthodes », et « ce qui dépasse l'observation »au lieu de l'intuition. Il utilise le concept d' « intuition » alors que nous optons pour le concept de « pressentiment ». Il arabise « l'idéalisme » et il traduit « une lettre sur les émotions de l'âme » de Descartes par son livre intitulé *Les désirs et les sentiments*. L'ouvrage de Bergson intitulé *les données*

directes du sentiment devient *les témoins directs du sentiment.* Saint Thomas et Saint Anselme sont arabisés et quand il présente la connaissance kantienne qui se compose de la donnée sensorielle et des discours intellectuels, il les nomme « la substance et l'image », dans les mots d'Aristote.

La difficulté à laquelle nous fîmes face fut de déduire sa propre position philosophique dans ses études qui sont plutôt un exposé de différentes questions philosophiques enseignées à l'université et qui peuvent exprimer le point de vue de ses maîtres plutôt que le sien. Pour surmonter cette difficulté d'une part, et pour nous aider à comprendre la relation entre sa vision philosophique dans ses études et sa philosophie telle qu'elle se manifeste dans ses œuvres romanesques d'autre part, nous nous arrêtons pour définir sa compréhension de la nature de la philosophie et de la science et la relation entre elles, notamment dans ses écrits à propos du sens de la philosophie, de la psychologie et les différentes questions ontologiques qu'il présenta.

La philosophie est la science totale de l'esprit total, et l'histoire de la philosophie est, dans les mots de Mahfouz, « l'histoire de l'esprit humain lui-même ». Il termine son étude sur la philosophie présocratique sur un avertissement qui nous confirme sa tendance philosophique dans ses propres mots et que le lecteur doit remarquer, à savoir: « L'esprit humain se débarrasse peu à peu de la matière en interprétant l'origine de l'univers matériel apparent et en se sublimant par les interprétations abstraites qui ne se conçoivent que par l'esprit. ». La compréhension de Mahfouz de la philosophie se manifeste dans son étude de

son sens où il discute comment les philosophes voyaient la philosophie. Alors que selon Socrate elle est concernée par l'étude de l'âme humaine, nous la trouvons chez Platon la science suprême qui étend son emprise à toutes les sciences ; la philosophie qui dépasse les sciences naturelles est la métaphysique même s'il ne la nomma pas ainsi et l'utilisa dans son sens global.

La philosophie se caractérise par le doute. La critique faisait partie, elle aussi, de ses attributs les plus importants, et cela pour répondre aux différentes tentatives qui cherchèrent à transformer la philosophie de la science globale à une science spécifique, que ce soit l'esprit, l'âme ou les sentiments. Mahfouz nie la tentative de renvoyer la philosophie à la science ou de limiter son objet d'étude à un seul domaine comme l'étude de l'esprit humain chez Locke, ou l'étude de la nature humaine chez Hume, ou l'analyse des sentiments chez Condillac. Ici la philosophie se limiterait à l'étude des domaines de l'âme alors que son champ d'étude essentiel est la connaissance des origines des choses et des êtres. La philosophie en général est la science globale qui ne peut se limiter, la science de tout, la science des lois générales qui dominent tout. Malgré les tentatives des expérimentalistes, que Mahfouz ne favorisa pas puisqu'il insiste sur la tentative de Kant de réconcilier entre elle et la philosophie dans le sens global, l'idéalisme allemand (la philosophie après Kant) tend à renvoyer la philosophie à sa globalité comme chez Fichte, Schelling et Hegel.

Le sens de la philosophie chez Mahfouz vacilla entre la science des sciences ou la science des lois spirituelles absolues de la pensée et de l'existence. Son objet d'étude n'est pas celui de la science, et la réussite des méthodes scientifiques n'est pas une preuve de l'inutilité ou de l'insuffisance de ses méthodes ; il ne satisfait pas l'âme humaine avide de connaissance. Le conflit entre la philosophie et la science se manifeste dans les écrits de Mahfouz sur la psychologie.

Le conflit entre la science, la religion et la question de savoir laquelle est plus capable de guider l'homme ne sont pas seulement l'objet d'étude de la philosophie chez Naguib Mahfouz, bien qu'ils soient soulevés dans la plupart de ses études, mais ils sont un élément essentiel dans ses œuvres romanesques. A notre avis, la vérité de ce qu'il écrivit dans ses études philosophiques et ses romans est l'expression de ce qui se formait en lui par l'effet de l'influence de deux facteurs essentiels qui donnèrent forme à sa vie: Salama Moussa, le défenseur de la science moderne, et le Cheikh Mostafa Abdel Razek. Cette influence est aussi celle d'un autre maître français que connût Mahfouz au département de philosophie, à savoir Alexandre Koyré qui réconcilia la science et la métaphysique.

Nous devinons ce conflit qui se manifeste dans ses écrits sous une autre forme, à savoir la relation entre la science, la philosophie, la science expérimentaliste et la vie spirituelle. Mahfouz cherche à confirmer le sens de la philosophie et il la fait triompher face à la position de celui qui voyait en elle un résidu du passé qui n'a pas de place maintenant entre les sciences modernes basées sur

l'expérience. La nouvelle philosophie se caractérisa par le doute et la critique et cela, comme il affirme, pour répondre aux tentatives qui cherchèrent à transformer la philosophie de la science générale à une science spécifique partielle. Il refuse le point de vue des positiviste selon lequel le temps de la philosophie s'acheva déjà et qu'elle est un état passager qui s'empare de l'esprit et qui fera partie des traditions superflues plus tard.

Il s'intéresse à la philosophie de Bergson avec sa tendance spirituelle qui s'oppose à toutes les tendances expérimentalistes matérielles et il la développe. Cette position trouve son expression maximale dans les écrits de Mahfouz sur la psychologie. Il trouve qu'elle a beau se développer, elle n'abolira pas la philosophie. Celle-ci sera toujours éminente même si les sciences s'en détachent. Cela est confirmé par le prolongement de ses multiples études sur la psychologie. Ces facteurs se mêlèrent dans sa vision philosophique dans ses œuvres romanesques et montrèrent la profondeur de la pensée de Mahfouz dans ses œuvres qui se prêtent à diverses lectures.

LA PHILOSOPHIE ET LA REVOLUTION EN ÉGYPTE

Premièrement: la philosophie et la modernité

En Égypte, philosophie et modernité sont liées. Les débuts de la modernité datent de la rencontre avec la civilisation occidentale qui contribua à la formation de la conscience égyptienne depuis l'époque de Mohammed Ali qui était soucieux de construire et d'organiser l'état sur des bases civiles dont l'occident détermina les aspects. Cela en amenant les experts européens ou en envoyant des boursiers en Europe dans l'objectif de fonder un état moderne et une armée forte et de fonder des écoles pour l'enseignement supérieur. Si nous suivons la trajectoire de la modernité en Égypte, nous constatons qu'elle va de pair avec les efforts fournis par la famille de Mohammed Ali relatifs aux projets sérieux de la renaissance dans les différents domaines parmi lesquels on compte la fondation de la presse princière, la propagation des livres, l'édition des journaux, la fondation de l'université égyptienne et l'envoi des boursiers scientifiques en Europe pour faire des études. Les traits de la modernité apparurent avec les débuts de la délimitation de la classe moyenne et l'apparition des intellectuels. Ces traits sont: une société civile basée sur un système parlementaire dont les députés parmi les notables de la nations œuvrent pour l'assurance de la liberté et le soutien de la démocratie.

L'université égyptienne s'ouvrit aux différents systèmes et programmes scientifiques européens bien que dominait la tendance à la culture française dans le domaine des études humanistes: le droit et les lettres, notamment la philosophie. La plupart des professeurs adoptèrent les orientations de l'école sociale française [1]. C'est ce qui relança le renouveau attendu, et cela par la controverse sociale entre les orientations traditionnelles conservatrices et les orientations rénovatrices qui adoptèrent les méthodes modernes tel que le montrèrent la thèse de Mansour Fahmi relative au « Statut de la femme dans le patrimoine musulman » [2] et l'ouvrage de Taha Hussein intitulé « *De la poésie antéislamique* » avec tout ce qu'ils produisirent dans l'espace égyptien général. [3].

Taha Hussein, surnommé *le doyen* vu qu'il était le premier à être nommé doyen de la faculté des lettres, fut lié à deux grands professeurs qui eurent un impact important sur la renaissance égyptienne, à savoir Ahmed Lotfi el Sayyed le pionnier du libéralisme égyptien et surnommé *le maître de la génération*, et Mostafa Abdel Razek le premier qui fut chargé d'enseigner la philosophie islamique à

---

[1] Les premières missions scientifiques pour étudier les sciences humaines se dirigèrent vers la France depuis Mansour Fahmi, Taha Hussein et les nouvelles générations Mahmoud Kassem, Mohammed Elsayyed Badawi, et ils reçurent tous la science à l'école sociale française et traduisirent vers l'arabe les travaux les plus importants des pionniers de cette école. En outre, la plupart des enseignants aux universités égyptiennes étaient des Français. Cf le chapitre que nous consacrâmes aux mœurs sociales dans notre ouvrage intitulé « *Les mœurs dans la pensée arabe contemporaine*, dar Kaba, Le Caire, 1998, p.77-98.

[2] Mansour Fahmi: *Le statut de la femme dans le patrimoine musulman*, dar el Gamal, Berlin. Ainsi que le chapitre que nous lui consacrâmes dans l'ouvrage intitulé *L'éthique dans la pensée arabe contemporaine*, p.77-88

[3] Taha Hussein, *De la poésie pré-islamique*, présenté par Abdel Menem Talima, troisième édition, Dar el Nahr pour la publication et la distribution, p.1996.

l'université égyptienne et qui fut surnommé *le grand cheikh.* Le premier fut recteur de l'université égyptienne et le second le cheikh de la mosquée Al Azhar. Ils n'étaient pas indifférents à la politique égyptienne à la première moitié du vingtième siècle. Le premier traduisit des ouvrages d'Aristote notamment *L'éthique et la politique* [1] et les ouvrages de Taha Hussein intitulés *Le système des lundis* [2] vu leur conviction que la philosophie grecque, particulièrement celle d'Aristote, était la cause de la renaissance européenne et de la renaissance arabe musulmane première, et par la suite par elles se trace notre voie vers le développement, l'évolution et la renaissance moderne [3]. Prirent de là leur point de départ les efforts de Lotfi el Sayyed cherchant à fonder la politique et ceux de Mostafa Abdel Razek visant à réformer Al Azhar dans le sillage de ceux du cheikh Mohammed Abdou qui en était la source.

Bien que les allusions philosophiques ne soient pas nombreuses dans les écrits égyptiens avant la fondation de l'université égyptienne qui rarement s'orientaient vers la réforme politique et sociale, après le licenciement de la première promotion de l'université égyptienne en 1929, prit place une génération de philosophes qui enrichissirent la vie culturelle en Égypte dans une des périodes les plus

---

[1] Ahmed Lotfi elsayyed, Introduction à la traduction de l'ouvrage d'Aristote intitulé *Les mœurs à Nichomacchus*, traduit vers le français par Sainte –Hilaire, dr el kotob el masreya, deux volumes, le Caire, 1924.

[2] Taha Hussein, *Le système des lundis*, Dar el Maaref, le Caire, 1921.

[3] Ahmed Lotfi el sayyed dit dans l'introduction de sa traduction de l'ouvrage intitulé *l'Ethique*: "Il n'est pas erroné si nous faisons de la philosophie d'Aristote le chemin le plus proche pour transférer la science à notre pays et l'y adapter, dans l'espoir qu'il contribue à la renaissance orientale tel qu'il fit pour la renaissance occidentale. »

importantes de son histoire après la révolution de 1919 et la constitution de 1923. Mostafa Helmi nous en parle dans son introduction à la traduction d'El Khodeiry de l'*Essai sur la méthode* [1]. Avec la parution de l'ouvrage intitulé « *L'avenir de la culture en Égypte* » et juste avant la deuxième guerre Mondiale, apparut la tendance au renouveau et se cristallisa l'opinion publique capable d'orienter et d'exercer une influence. Parmi cette génération de premiers professeurs de philosophie, nous soulignons les efforts de Othman Amin qu'on peut considérer comme le prolongement de la tendance réformiste de Mostafa Abdel Razek et dont la thèse de doctorat portait sur le pionnier de la pensée égyptienne Mohammed Abdou [2]. Il écrivit à la manière de Kant « *Vers de meilleures universités* » [3] pour réviser l'enseignement supérieur et le rôle de l'université. Sa vision philosophique se délimita dans ce qu'il appela l'*intérieurisme* [4]. Nous nous arrêterons ultérieurement sur son souci de réconcilier le communisme de la révolution de Juillet et l'intérieurisme.

---

[1] Cf l'introduction de Mohammed Sami Helmy à sa traduction, Mahmoud el Khodeiry à l'ouvrage de Descartes intitulé *Le discours de la méthode*, l'organisation égyptienne du livre, 1985, l'introduction.

[2] Othman Amin, *Le pionnier de la pensée égyptienne Mohammed Abdou*, Le haut conseil de la culture, Le Caire, 1996.

[3] L'influence de Kant sur les professeurs égyptiens. Le cheikh Tantawi Gohary se basa dans son ouvrage intitulé *Vers un projet pour la paix continue* sur l'ouvrage intitulé *Rêves en politique et paix internationales*, ainsi que Othman Amin dans l'ouvrage intitulé Vers de meilleurs universités. Cf notre étude intitulée *Kant dans la pensée arabe contemporaine*, dans Ahmed Abdel Halim Atteya, *Kant et l'anthologie de l'époque*, dar el Farabi, Beyrouth, 2010.

[4] Othman Amin, *L'intérieurisme, origine d'une croyance et philosophie d'une religion*, dar el kalam, Le Caire, 1994.

Dans les années quarante, surgirent deux noms de l'école de Mostafa Abdel Razek qui furent un jalon important dans leurs orientations suivantes, parmi les licenciés de la cinquième promotion de l'université égyptienne en 1934, à savoir Naguib Mahfouz qui fut étroitement lié au Cheikh Mostafa Abdel Razek et qui se dirigea vers la voie du roman pour exprimer l'Histoire politique et sociale de l'Égypte [1], ainsi que Tawfik el Tawil considéré comme pionnier des études éthiques et qui contribua, par son appartenance plus tard aux conseils nationaux concernés par les affaires importantes, à de nombreuses causes qui préoccupèrent l'Égypte à cette époque-là [2].

L'année où se licencièrent Mahfouz et el Tawil, Abdel Rahman Badawi s'inscrivit à l'université pour étudier la philosophie ; c'est ce qui aura un grand impact sur les études philosophiques en Égypte et dans le monde arabe autant qu'un rôle important dans la politique égyptienne des années quarante et dans la formulation de la première constitution après la révolution du 23 Juillet 1952 [3]. Son orientation politique et sa position par rapport aux leaders de la révolution de Juillet exigent que nous nous arrêtons sur ses efforts philosophiques, sa vision philosophique et sa position vis-à-vis des leaders de la révolution de Juillet.

---

[1] Cf notre étude intitulée *Naguib Mahfouz: Les premiers écrits philosophiques*, Revue des sciences humaines, faculté des Lettres, Université de Bahreïn, Manama.

[2] Cf Ahmed Abdel Halim Atteya, *Tawfik el Tawil et l'idéalisme modéré dans le discours philosophique en Egypte*, dar Kabaa, le Caire, Le Caire, 2002.

[3] Cf Abdel Rahman Badawi: *Mon autobiographie en deux volumes*, L'organisation des études et de la publication, Beyrouth, Liban, 2000.

Dans la partie suivante, nous nous arrêtons, après cette introduction, sur l'interrogation fréquente ces derniers temps concernant la philosophie et la religion. Poser la question de cette manière présuppose des réponses toutes- prêtes. Celles-ci prennent deux directions: la première consiste à savoir si la philosophie était la cause de la révolution ou non. La deuxième consiste à savoir si la philosophie produisit une révolution ou pas. Toutefois, cette interrogation soulevée ne concerne pas la révolution en général mais la révolution en Égypte. quelle est donc la relation entre la philosophie et la révolution en Égypte ? Question à laquelle il est difficile de répondre si nous ne disposons pas d'une connaissance des bases historiques et sociales des orientations philosophiques de ces philosophes contemporains à la révolution pour comprendre et analyser leurs écrits. Est-ce que la philosophie précédait ou accompagnait ou succédait la révolution, ou: influençant et supportant ou interprétant la révolution ?

La première lecture apparente est que la philosophie est absente de la révolution: elle ne figurait pas parmi ses causes ni les facteurs influents dans son éclatement. Les philosophes ne contribuèrent ni ne présentèrent des écrits théoriques à propos de la révolution. Effectivement, nous ne trouvons comme contributions palpables que le séminaire organisé par l'association philosophique égyptienne en décembre 2011, et le numéro consacré par la revue *Aorak phalsaphia* à la philosophie et à la révolution. Ce numéro contient des contributions de Tunis, de l'Égypte, de la Syrie

mais aussi du Maroc, de l'Algérie et du Liban. [1]. Par exemple ce qu'écrivit Mohammed Seffar à propos de « *la philosophie et la révolution: lecture de la lecture d'Averroès* », et Hassan Hanafi: « *La créativité révolutionnaire* » et Magdi el Guezéeri: « *La révolution et la philosophie entre la concordance et la dissidence* », et khaled Kotb: « *La révolution dans les sciences et la révolution dans la politique* », et Ghidane El Sayyed « *La révolution dans la leçon philosophique en Égypte* ». Toutefois, ces deux efforts nous mènent vers une deuxième lecture et vers un autre niveau plus profond de la relation entre la philosophie et la révolution. La révolution comme incarnation de la prise de conscience de l'injustice, de la répression, de la corruption et de la tyrannie ainsi que la philosophie comme réserve culturelle accumulée du refus et du pardon.

Nous allons aborder en analysant ces efforts peu nombreux qui s'occupèrent directement de la révolution entre la philosophie et la révolution, cela n'empêche pourtant de faire allusion au fait qu'il y a de nombreux écrits imitant la philosophie en Égypte où sont abordées les différentes causes de la révolution. L'étude de la relation entre la philosophie et la révolution exige que nous ne nous arrêtâmes pas seulement à la révolution du 25 Janvier 2011 mais de revenir aux écrits des philosophes égyptiens sur la révolution du 23 Juillet 1952. Quelle est donc la relation entre la philosophie et la révolution chez la génération des années cinquante et soixante du vingtième siècle ?

[1] Cf *La philosophie et la révolution*, n.31 de la revue Aorak phalsaphia, Le Caire, 2012.

Deuxièmement: la philosophie et la révolution de Juillet 1952.

Il est à remarquer, dès le début, que la plupart des écrits philosophiques sur la révolution de Juillet n'apparurent que vers la moitié des années soixante, ou: dix ans après la révolution et les événements importants qui forgèrent sa voie. Les écrits philosophiques ne partirent pas des six principes déclarés avec l'éclatement de la révolution mais avec l'édition de la charte nationale ; ils étaient donc une sorte de commentaire sur eux. Ils visaient à soutenir la révolution et à déterminer une orientation philosophique en accord avec le texte de la charte, et dans un temps très proche, la plupart de tous ceux qui s'occupaient de la philosophie en Égypte (si ce n'étaient tous) contribuèrent à présenter des thèses concernant la relation entre la philosophie et la révolution qui nous précisent la philosophie que nous devons suivre, selon le titre de l'article de Zaki Naguib Mahmoud [1]. Toutefois, nous ne supportons pas des orientations critiques de la révolution ou qui la condamnent, au moins nous appliquons leurs principes. Bien que ces orientations soient peu nombreuses, elles n'apparurent qu'après le décès de Abdel Nasser, notamment chez Abdel Rahman Badawi dans son autobiographie et Fouad Zakaria dans ses écrits sur Abdel Nasser et la gauche égyptienne, malgré leurs différences. Nous aborderons les orientations dans le paragraphe suivant. Nous commençons par les positions soutenant et interprétant la révolution notamment chez Yéhia Howeidi, Othman Amin, Abdel Fattah el Didi et Mourad Wahba.

---

[1] Zaki Naguib mahmoud, *Quelle Philosophie suivons-nous ?* Dans l'ouvrage intitulé *De notre vie intellectuelle*, dar el Shourouk, Le Caire, 1989.

1. La révolution et le nouveau réalisme

Yéhia Howeidi est l'auteur de nombreuses études portant sur la relation entre la révolution de Juillet et la philosophie, ou entre les orientations politiques de la révolution comme la politique de la neutralité philosophique et ses orientations vers l'Afrique. Il présente exprès des exemples de régimes politiques de ces leaders, aussi écrivit-il à propos d'un psycho-révolutionnaire révolté africain. Il confirme que le nouveau réalisme, avec tout ce qu'il permet pour la présence des valeurs, de l'éthique et de la religion dans sa conception de l'univers et du monde, est la philosophie qui est le plus en accord avec les orientations de la révolution de Juillet.

Yéhia Howeidi confirme le fait que « notre philosophie est une philosophie réaliste » dans une étude qui porte ce titre et cela dans le cadre de sa tentative de retrouver un cadre philosophique général à suivre dans notre voie révolutionnaire. Il déclare: « Pour moi, notre philosophie révolutionnaire est la philosophie réaliste. Nous sommes des révolutionnaires réalistes dans la manière dont nous résolvons nos problèmes et de déterminer notre voie générale à suivre et notre vision globale du monde. [1] Il nous précise les bases du réalisme philosophique dans trois éléments: l'autosuffisance de l'univers, le commencement par le destin naturel de l'univers et l'indépendance de la nature vis-à-vis du sujet. Howeidi refuse l'idée que le

[1] Howeidi, *Notre philosophie est une philosophie réaliste*, *La pensée contemporaine*, n.6, Aout 1965, (p.14-22), et dans *Etudes dans la philosophie moderne et contemporaine*, dar el Thakafa pour la publication et la distribution, Le Caire, 1990, p.318.

réalisme mit le sujet dans la position d'un récepteur passif, il n'annula pas le sujet au profit de l'objet. Il est extrêmement soucieux de les distinguer du matérialisme, le réalisme ne nie donc pas la religion et les valeurs morales. C'est là que réside pour lui la différence entre le réalisme et le matérialisme.

En 1965, il édita un livret sur « *La philosophie dans la charte* » en essayant de fonder théoriquement la révolution. La charte présenta un cadre à notre vie, la philosophie dans sa définition authentique est la science de l'approfondissement de la vie, de son enracinement et de la détermination de son cadre en général, et une vision globale de l'univers. Il précise le rôle que doit jouer l'homme arabe pour affronter la vie: il consiste à changer sa face. Il nous présente une théorie sur la liberté et une théorie de la philosophie communiste pratique et une théorie de l'Histoire qui reconnaît sa fatalité mais qui ignore l'influence de l'homme sur les événements ainsi qu'une théorie sur la lutte des classes et la solution pacifique à laquelle elle aboutit et une théorie des valeurs éthiques et spirituelles qui émanent de notre réel mais qui est en accord avec nos religions révélées et nos traditions. Les philosophes abordèrent ces problèmes dans leurs théories dont presque aucune n'ignore. Sa mission ,tel qu'il précise, consiste à faire le rapport entre les opinions de ces philosophes et l'opinion de la charte à propos d'elles pour que l'enseignement de la philosophie ne soit pas isolé du nouveau cadre de notre vie[1]

---

[1] Howeidi, *La Philosophie dans la Charte*, El dar el masreya pour l'écriture et la traduction, Le Caire, 1965, p.8-9

Il revient une deuxième fois au même sujet dans un article intitulé « *La théorie philosophique dans la charte* » où il confirme que la charte du travail national nous présenta une théorie philosophique complète à orientation claire. Il ne veut pas dire par théorie une tendance philosophique complète mais une tendance ouverte ou une philosophie ouverte qui ne s'isole pas de notre réalité sociale. Nous n'avons pas d'orientation philosophique mais une vision philosophique évoluée et ouverte. Il précise que la théorie philosophique dans la charte montre ce que notre communisme ajouta au communisme international. De là, il insiste sur deux questions sans lesquelles aucune philosophie réaliste communiste ne peut se fonder:

- Le respect du réel et la croyance profonde qu'il est le maître de la pensée parce que son domaine dépasse la croyance dans la dialectique palpable entre la pensée et le réel. Il accorda à la pensée un rôle positif dans notre communisme.
- La reconnaissance du conflit entre les phénomènes du réel et la controverse entre ses contradictions et le considérer comme non contradictoire avec la religion. [1]

Dans son étude intitulée « *La philosophie de l'état actuel* », il confirme que tout discours à propos de la philosophie de l'état actuel n'a de sens que dans le cadre de la philosophie communiste. Il ne conçoit la fondation d'un état moderne que dans une société communiste. De cette philosophie humaniste démocratique sur laquelle est fondé

---

[1] Howeidi, *Vers la réalité, Essais philosophiques*, Dar el Thakafa pour la publication et la distribution, Le Caire, 1986, et La pensée contemporaine, édition Juin 1966.

notre état contemporain, nous trouvons dans les principes de l'Islam ce qui prouve les orientations humanistes, démocratiques et communistes »[1]. Après la défaite de Juin, il écrit plusieurs études dans cette même voie comme « *La philosophie contemporaine* », dar el Hélal, Juillet 1967, et il écrit dans le cadre de l'orientation africaine de la révolution à propos de « Psycho-révolutionnaire ...un révolté », la pensée contemporaine, Mars 1968.

Dans une autre étape, il adopte les idées de Garaudy notamment après sa conversion à l'Islam et il traduit vers l'arabe l'ouvrage intitulé « *Des visions à propos de l'homme* » et il élimine de la traduction le chapitre consacré au marxisme. Howeidi est soucieux d'ouvrir la voie à la religion et aux mœurs dans l'appel de la révolution au communisme.

2. La révolution et le changement social:

Mourad Wahba, président actuel de l'association philosophique afro-asiatique, est en accord avec les forces de la gauche égyptienne sur le fait de lier la révolution et le changement social et que le communisme est la voie du développement. Il trouve que l'expérience nassérienne représente amplement le communisme dans le monde sous développée. Mourad Wahba discute la question de l'enracinement de la révolution dans son étude intitulée « *La théorie de la révolution* » confirmant la nécessité de trouver des penseurs préoccupés par l'enracinement révolutionnaire de la révolution du 23 Juillet qui s'oriente vers la solution

---

[1] Howeidi, *Philosophie de l'état moderne*, *La pensée contemporaine*, juillet, 1968.

communiste pour la question du changement social [1] (p.283). Wahba s'occupe de la question du changement social plus que de la question de la liberté individuelle que d'autres défendent tels que Abdel Fattah el Didi. En outre, el Didi s'oriente plus vers la position de Sartre dans la critique de la raison dialectique, Wahba s'intéresse le plus à la dialectique telle qu'elle se confirme dans un ouvrage important intitulé « *Dialogue philosophique à Moscou* ». Il nous présente plusieurs études dans son ouvrage intitulé « *Essais philosophiques et politiques* » qui est un recueil d'études écrites dans les années soixante. Nous remarquons la présence du concept de « *révolution* » dans un ensemble de ces études tels que « *Le révolté et le rebelle* », « *Les jeunes et la révolution de l'époque* », « *La théorie de la révolution* ». Nous y ajoutons quelques études qui abordent l'expérience de la révolution de Juillet telles que « *Le héros dans les pays sous-développé* », « *Le nassérisme et les idéologies contemporaines* », et « *Le mouvement de l'Histoire.* »

Il affirme: « Les révolutions humaines sont des signes sur la voie qui nous dévoilent les forces sociales qui montent et où elles sont ». Il ajoute: « Et la nouvelle révolution (il veut dire la révolution de Juillet) doit aller de pair avec le communisme comme méthode à suivre et non comme méthode pétrifiée ou croyance inerte. Si l'on pose la question de savoir qui est le héros dans les pays sous-développés, les pays des nouvelles révolutions, la réponse est la suivante: c'est celui qui fait du communisme une

---

[1] Mourad Wahba, *Essais philosophiques et politiques*, Librairie Anglo, Le Caire, 1971, p.283. Et nous nous référons aux numéros de pages dans le corps du texte.

méthode et une voie vers le développement (p202). Cela se répète dans son étude sur le nassérisme et les idéologies contemporaines, « Le nassérisme, tel qu'il affirme, est un des phénomènes de la deuxième moitié du vingtième siècle. Il n'exprime pas un individu autant qu'il exprime une formulation théorique d'un certain parcours. Le champ du nassérisme est le tiers monde (p268). Abdel Nasser est ainsi le héros du communisme dans le tiers monde. C'est ce qu'il confirme dans son étude intitulée « le mouvement de l'Histoire »: « Le révolutionnaire comme Abdel Nasser suivit le changement de forme parce qu'il était attaché au contenu, ou la liberté, c'est-à-dire qu'il ne s'arrêta pas à une forme spécifique. La première forme de la liberté dans la révolution du 23 Juillet « l'organisation de la libération » signifiait réellement que la liberté n'était pas exclusive aux soldats de l'armée mais aussi pour le peuple. Elle avait pour slogan: « Nous sommes tous membres dans l'organisation de la libération. ». Cette question nécessite discussion puisque la dissidence de Mars de la démocratie nie la présence de la liberté dans les organisations de la liberté. Mourad Wahba glorifie la révolution de Juillet et confirme son communisme en tant qu'une des révolutions du tiers monde. Le héros dans le tiers monde est le révolté communiste et son idéal est Abdel Nasser qui nous présenta une révolution communiste.

3. La liberté existentielle et le communisme

Le dialogue et les controverses concernant la révolution et ses orientations communistes demeurèrent le centre d'intérêt des écrivains qui se mirent d'accord sur la

nécessité de l'orientation communiste et non sur la manière de la comprendre et de l'interpréter. chez la plupart d'entre eux, vit le jour la déclaration de la nécessité d'ouvrir la voie aux valeurs spirituelles et éthiques et à la religion, et chez d'autres la déclaration de la nécessité de l'intérêt aux libertés individuelles. Cette dernière déclaration fut en accord avec l'ouvrage de Sartre intitulé « *La critique de la raison* » qui transforma l'existentialisme d'un parti opposé au communisme à un parti qui lui est complémentaire. Cela est évident chez Abdel Fattah el Didi dans son ouvrage intitulé « *Les tendances philosophiques contemporaines* ».

El Didi prend comme point de départ l'idée du choix d'une théorie parmi les théories philosophiques pour exprimer la révolution. Sous l'intitulé « la philosophie et la révolution », il dit: « Nous sommes dominés par un désir ardent de couper une branche de la philosophie pour en faire un exemple vivant de la pensée et un modèle clair devant les foules arabes qui se meuvent vers leur nouveau monde. Sans doute, nous voulons tous voir un type de philosophie qui traverse les esprits des gens et qui les fasse comprendre afin qu'ils prennent conscience et qu'ils croient. C'est ce à quoi nous aspirons, nous qui nous préoccupons de philosophie. »

Les analyses d'el Didi montrent la préoccupation de ceux qui s'occupent de philosophie de trouver une théorie philosophique en accord avec les aspirations des égyptiens et leur espoir dans leurs révolutions. Elles montrent aussi qu'il y a plusieurs appels de la part des positivistes rationalistes, notamment Zaki Naguib Mahmoud dans les essais qu'il écrivit dans les premiers numéros de la revue de

la pensée contemporaine. Ces appels apparurent plus tard dans son ouvrage intitulé « *De notre vie rationnelle* » ainsi que chez ceux qui adoptent le marxisme parmi les philosophes, Mahmoud amine el alem dans ses essais réunis dans son ouvrage intitulé « *Batailles intellectuelles* ». De là, el Didi confirme qu'il n'est pas en accord avec ceux qui adoptent le matérialisme dialectique et le positiviste rationaliste ; en effet, il trouve que tous deux représentent un courant contre la philosophie avec ses véritables origines scientifiques » [1] (p 313). En revanche, il trouve que l'existentialisme est la philosophie communiste moderne, il veut dire la philosophie de Sartre qui ne s'opposa pas au socialisme mais qui en fit une partie dans la construction de l'existentialisme communiste, tel qu'il est évident dans l'ouvrage intitulé « *La critique de la raison dialectique* ». Il insiste à maintes reprises sur ce sens, à savoir: « L'existentialisme communiste avala énormément le socialisme, et que l'existentialisme représenta pleinement à nouveau les communismes internationaux. (p 315). C'est ainsi qu'el Didi se tourne vers Sartre qui put faire du socialisme une des portes de sa nouvelle théorie socialiste et l'intégrer à sa théorie générale. Il affirme: « Quand notre révolution se rapproche des vérités de l'état communiste contemporain, nous trouverons que les théories les plus modernes qui nécessitent rapprochement et intégration à la morale nationale sont celles qui dégagent le sens humain de

---

[1] Abdel Fattah el Didi, *Les nouvelles tendances en philosophie*, 1985, deuxième édition, L'organisation égyptienne générale du livre, p.212, nous nous référons aux numéros de pages dans le corps du texte.

Sartre[1]. Il pressent la nécessité de la philosophie de Sartre d'une substance spirituelle qu'il trouve dans les plis de la théorie de l'existence volontaire de Al Akkad. Entre ces deux philosophies avec leurs aspects spirituel et matériel, nous trouverons les deux aspects du nationalisme révolutionnaire, ainsi que la philosophie qui rejoint la révolution (p.216).

4. L'intérieurisme, âme du communisme arabe

Othman Amin se détourne du discours sur le communisme vers le discours sur le communisme arabe auquel il consacre un chapitre de ses essais philosophiques qu'il appela « l'*intérieurisme* ». C'est une tentative de présenter une vision idéalisante de l'univers et de l'existence, et il présente dix principes philosophiques qui déterminent cette orientation communiste.

Dans son *intérieurisme*, Othman Amin suit la voie de son maître le cheikh Mostafa Abdel Razek qui suit le courant de la tendance réformiste de Mohammed Abdou. Amin publia une étude, qui était sa thèse de doctorat, sur le cheikh imam Abdou, « *le pionnier de la pensée égyptienne* ». De là, son interprétation du communisme comporte l'esprit de la tendance réformiste et il en donne les bases islamiquement. Il dit: « Le communisme arabe est un communisme spirituel rationnel. Sa loi est l'amour. Sa constitution est la raison et la liberté, son objectif est la

[1] Sartre joue un rôle important dans nos vies spirituelles. Il avait une forte présence à cette étape, ce qui fit que beaucoup de penseurs de gauche l'imitèrent pour soutenir les causes communistes du changement que nous vivons ainsi que la cause palestinienne.

justice sociale. Qui doute du communisme de l'Islam ? le Coran nous y incita et nombreux sont les hadith qui nous y incitèrent [1] (p245).

Othman Amin prend un point de départ qui diffère de celui de ses prédécesseurs. Si, à travers notre exposé, ils cherchent à nier tout principe philosophique en accord avec la révolution, la plupart du temps le principe qu'ils adoptent philosophiquement, qu'il soit pragmatique ou dialectique rationaliste ou nouveau réalisme ou existentialiste, Othman Amin, le maître de l'idéalisme intérieursite, trouve dans la révolution et son leader Abdel Nasser une révolution intérieuriste et Abdel Nasser un leader interieuriste[2]. L'interieurisme est de reproduire à nouveau l'idéalisme philosophique, notamment tel qu'il se révéla chez Descartes, Kant et Fichte. Il consacra un des chapitres de son ouvrage qui exprime sa conviction philosophique à la relation entre le communisme et la philosophie sous l'intitulé « *L'intérieurisme, esprit du communisme arabe* ». Il le commence par des citations de Gamal Abdel Nasser où est mise en évidence l'importance de la pensée. il dit: « La moitié chemin dépend de ce que font les intellectuels dans leurs explications des concepts de la révolution et ceux de la société que nous allons bientôt construire. » Othman Amin trouve que l'idéalisme et le réalisme sont deux grandes forces qui déterminent tout développement humain. Puis il insiste sur l'idéalisme, même si c'est sous l'intitulé « *L'union entre l'idéalisme et le réalisme dans la société* ». il trouve que si l'alliance entre le réel et l'idéal est

[1] Othman Amin, *L'intérieurisme*, dar el kalam, p.1994, p.245, nous nous référons aux numéros de pages dans le corps du texte.

[2] Ibid, p.244.

nécessaire pour la société communiste arabe: « parce que « la société arabe » est une réalité authentique. »

Il nous présente dix principes philosophiques qui déterminent l'âme du communisme arabe. Le sens du communisme arabe à la lumière de l'union entre l'idéalisme et le réalisme tel qu'il est dans la charte arabe et dans les déclarations du « maître de la philosophie de la révolution » (il veut dire Abdel Nasser à qui il consacra un des chapitres de son ouvrage en anglais sur la philosophie islamique) se résume par quelques principes interieuristes authentiques. Nous nous arrêtons sur certains de ces principes comme suit:

1. Œuvrer pour l'anéantissement de la « stratification » c'est-à-dire chercher à annuler les différences sociales qui divisent les membres de la société entre riches et pauvres, fortunés et dépourvus, de sorte qu'il n'y ait qu'une seule classe sociale dont tous les membres – à part les personnes âgées, les malades et les handicapés- soient chargées et capables de travailler sans qu'il n'y ait aucune occasion pour exploiter les autres pour leur propre intérêt ou celui d'un tiers.
2. Tâcher à ce que notre orientation vers les principes communistes ne soient un pas vers la victoire d'un parti spécifique, ou la domination d'une certaine catégorie du peuple, mais un soutien pour la fondation d'un système qui garantisse l'union et l'harmonie entre les différents aspects de l'activité humaine visant l'intérêt du groupe, qui assure l'aide mutuelle entre les citoyens au lieu des conflits entre les tendances et les volontés, et qui assure la cohérence des intérêts au lieu de l'égoïsme.

3. Comprendre que, pour réaliser ce but, nous devons être profondément conscients de la signification de « participation » et « participer ». En d'autres mots: de comprendre que si la propriété est, pour chaque individu, une condition et une garantie de l'indépendance, le seul moyen pour que chacun de nous soit propriétaire, c'est de lui accorder sa part de la richesse individuelle dans la richesse collective.

4. De réaliser que l'orientation vers le communisme implique la considération comme acquis que tout membre de la société doit être considéré comme participant à une grande entreprise, et sa participation est ce qui lui offre avec dévouement comme effort et service et ses intérêts sont ce qui lui revient du revenu général après la répartition juste entre ceux qui l'auraient aidé à la former.

5. De réaliser que l'esprit du communisme exige que la liberté soit un fait réel effectif.

6. Le dernier principe: de croire que ces nouveaux principes communistes sont en accord avec ce à quoi aspire tout cœur généreux, convenable avec tout esprit sain, et, par-dessus tout, en harmonie avec la science, la religion et l'Histoire.

Othman Amin insiste sur la justice sociale et refuse la dictature prolétaire et la lutte des classes. En outre, il propose la collaboration, dans le sens de permettre la propriété et que tout individu doit avoir sa part de la richesse individuelle. Il insiste sur la justice de la répartition, sur la liberté, et sur le rôle de la religion dans le communisme.

Finalement, l'esprit de la philosophie communiste est la préparation de la société actuelle aux exigences émanant des nouvelles situations de la production et de l'investissement et la préparation pour fonder les bases de l'égalité, de la démocratie et de la justice, de sorte qu'elle se dirige vers une nouvelle société qui se dirige toujours vers le meilleur, qui réalise l'harmonie totale entre la liberté et la collaboration, entre la fortune collective et l'égalité des revenus individuels, entre l'éthique et la culture, entre la justice et le bonheur [1] (p 224)

5. Le soutien du rationalisme critique communiste et le refus du nassérisme:

Face aux tendances déjà citées et qui cherchaient à lier la philosophie et la révolution en choisissant une parmi les grandes philosophies comme base de la révolution, que ce soit le nouveau réalisme, ou l'existentialisme ou le marxisme ou l'idéalisme interieuriste, nous trouvons une tendance philosophique caractérisée par son esprit critique, à savoir celle de Fouad Zakaria appela *le rationalisme critique.* Son soutien pour le communisme est une critique sévère du nassérisme.

Nous consacrerons ce paragraphe à la détermination de la position de Fouad Zakaria vis-à-vis de la révolution égyptienne, la révolution de 1952, et plus précisément l'expérience nassérienne, partant de ce qu'il écrivit sur « *Abdel Nasser et la gauche égyptienne* ». en outre, il y a d'autres écrits qui révèlent sa conviction communiste

[1] Ibid, p.245.

évidente, ce sont des convictions présentes dans les plis de ses différents livres. Nous nous référons particulièrement à son ouvrage intitulé « *Les aspects intellectuels dans les différents systèmes sociaux.* »

Zakaria écrivit un long essai où il aborde le rapport de Abdel Nasser avec la gauche égyptienne. C'est une position qui se résume dans le fait que la gauche égyptienne commit une erreur en divinisant Abdel Nasser, en s'alliant avec lui sans conditions et en se plaçant à son service avec les yeux fermés sur ses erreurs. Abdel Nasser ne mit pas son autorité au service du communisme, mais il mit le communisme au service de son autorité. L'essence de l'erreur nassérienne réside dans l'application du communisme. Zakaria confirme que la manière par laquelle fut appliqué le communisme nuit à ce dernier plus qu'elle ne sert sa cause.

Selon Zakaria, les erreurs de Abdel Nasser résident dans la manière même d'appliquer le communisme. L'expérience communiste nassérienne ne pensait pas toujours aux couches populaires dans ses procédures. Quant à la différence des classes, il est certain qu'elle existe absolument dans l'expérience communiste nassérienne [1]. Selon lui, la politique extérieure qui réussit doit se baser sur un front intérieur fort et sur une base populaire qui croit en elle et qui soit capable de comprendre ses tâches parce qu'elle réalisa au moins un minimum de vie pacifique. Mais malheureusement, l'écart entre l'intérêt pour l'extérieur et pour l'intérieur fit que cette politique extérieure réussie soit

---

[1] Fouad Zakaria, *Abdel Nasser et la gauche égyptienne*, Rose el Youssef, Le Caire, p.22

refusée « d'en haut » et non planifiée en tant que résultat de la position de toute la société vis-à-vis du monde extérieur. Si le front intérieur sur lequel se basa cette politique extérieure – dont l'orientation générale est effectivement saine - était plus fort, cette politique aurait facilement surmonté beaucoup d'obstacles accumulés, notamment à la dernière moitié de l'expérience nassérienne. [1].

Toutefois, les points négatifs dans l'expérience nassérienne du communisme ne se limitent pas seulement aux affaires matérielles – telles que l'économie et l'armée – mais les points négatifs spirituels sont pour lui plus graves et plus importants, parce que le vrai communisme est l'évaluation du statut de l'homme avant tout. « Et ce que je ne conçois pas, tel qu'il affirme, dans n'importe quelle expérience qui se dit communiste, est qu'elle méprise l'homme et cherche à l'humilier…toute révolution qui opprime tous au profit de la classe dirigeante seulement peut –être nommée par ses partisans comme ils souhaitent, à part le communisme. ». Le nassérisme comporta beaucoup d'oppression, de sorte qu'elles dépassent de loin le cadre des arrangements légaux par lesquels la révolution se protège contre une minorité ennemie au profit de la foule. L'homme égyptien est sorti de cette expérience différent dans son essence, radicalement différent de ce qu'il était auparavant. Cette aberration interne de l'âme de l'homme égyptien est le point négatif le plus important de l'expérience nassérienne.

[1] Ibid, p.26-27

Abdel Nasser réussit à lier à sa roue les communistes et fit que sa réputation communiste soit entièrement liée à l'application d'un système incorrect selon Zakaria. C'est ainsi que l'expérience nassérienne se proposa de donner une image défavorable du communisme aux yeux du peuple. L'expérience nassérienne ne donna pas à l'égyptien simple ce que donne l'expérience communiste réussie au peuple qui la pratique. Elle commit des erreurs contre l'humanité de cet homme qui dépasse de loin le cadre de l'erreur inintentionnée dans laquelle tombe le régime de la gouvernance révolutionnaire en cherchant à changer les situations de manière brusque [1].

Chez Fouad Zakaria, ce communisme national compléta la plupart des structures formelles de toute expérience communiste: liquidation de la féodalité et du capitalisme utilisé – égyptianisation puis nationalisation – la fondation d'un secteur général fort…tout ce qu'exigeait le communisme était disponible, à part une seule chose, à savoir l'esprit du communisme, son cœur, son essence, cette essence de laquelle était dépourvu le peuple égyptien.

Le communisme n'aura d'avenir dans ce pays, même pas à court terme, si l'on le distinguait de l'expérience précédente et si l'on révélait franchement les erreurs de cette expérience et si l'on suivait la voie d'une nouvelle politique.[2]

Malgré la grande critique politique de droite adressée à l'expérience nassérienne, l'analyse critique et rationaliste de Fouad Zakaria trouva un grand intérêt de la part de la

---

[1] Ibid, p.44.
[2] Ibid, p.44.

gauche égyptienne qui, à son tour, présenta des réponses et des analyses de ce qu'écrivit le philosophe auteur de nombreux essais portant sur les questions urgentes qui préoccupaient l'arène politique égyptienne, notamment ses critiques des orientations religieuses qui commencèrent à dominer à l'époque de la gouvernance de Sadat dans deux ouvrages intitulés « *Le mouvement islamique entre la réalité et l'illusion* » et « *Le réveil islamique à l'échelle de la raison* » et sa critique de la succession politique des états unis dans ce qu'il écrivit à propos des « arabes et le modèle américain ». Ce qui caractérisa le plus sa position est qu'il insistait sur le communisme ainsi que sa critique de l'expérience nassérienne qui humilia l'homme égyptien et sa liberté ; c'est ce qui fit perdre au communisme son essence humaine. Il se distingue de ce que présenta Abdel Rahman Badawi comme critique du nassérisme: il l'attaqua à cause de son communisme. C'est une position qui se distingue de celles que nous présentâmes.

6. Le refus du communisme et du nassérisme:

Nous consacrons ce paragraphe à une position individuelle, celui qui la prit s'inspira des écrits des hommes de la révolution et contribua à orienter ses événements dès le début, puis il se dévia notamment après les décisions communistes et refusa la révolution ainsi que ses orientations communistes et, le plus important, il se tourna contre le nassérisme. C'est la position de Abdel Rahman Badawi qui se distingue de ses prédécesseurs dans sa pratique effective de la politique en joignant le parti de « l'Égypte El Fatah » avant la révolution et l'impact de ses idées sur ses leaders.

Badawi écrivit à propos de lui-même en disant qu'il « participa à la politique nationale ». Il était membre du parti « Égypte –El Fatah » (1938-1940) [1], puis membre du haut comité du parti national 1944-1952. Il faut choisi membre du comité de la constitution chargé en Janvier 1953 de formuler une nouvelle constitution pour l'Égypte. Ce comité comportait l'élite politique, intellectuelle et législatrice. Il contribua surtout à formuler les articles relatifs aux libertés et aux devoirs, et ce comité acheva de formuler la constitution en Aout 1954, mais les révoltés ne prirent pas en compte ses rapports, ses garanties de la liberté ni la gouvernance démocratique saine, et ils le substituèrent par la constitution de 1956 qui viola les libertés et qui supporta la répression qui s'instaura quelques années plus tard.

Badawi nous informe dans ce paragraphe important sur des faits signifiants, à savoir :

Premièrement: il est un homme politique, il participa au parti « Égypte El fatah », puis au nouveau parti national et finalement aux actions de la révolution égyptienne et ses comités chargés de formuler la constitution.

Deuxièmement: son souci principal était les libertés et la bonne gouvernance démocratique.

Troisièmement: les révoltés supportaient l'oppression et ne prirent pas en compte la constitution qui soutient les libertés et la confisquèrent.

---

[1] Abdel Rahman Badawi, *Encyclopédie de la philosophie*, L'organisation arabe pour les études et la publication, Beyrouth, 1984, article *Badawi*.

Quatrièmement: Badawi adopte une position vacillante vis-à-vis de la révolution, à savoir son impact sur ses membres par ses œuvres et ses écrits notamment Ahmed Abdel Aziz, Gamal Abdel Nasser et Anouar el Sadat, et il collabora avec elle les premières années jusqu'aux décisions de la nationalisation ou ce qui fut connu sous le nom de *décisions communistes*, puisque sa position se transforma en une animosité directe contre la révolution ou plus précisément Abdel Nasser. [1]

Il nous parle en détails de son intégration à l'Égypte El fatah en février 1938, et il avait déjà connu de près le nazisme, ses écrits et ses racines théoriques durant la première période de son voyage en Europe, notamment à Munich, en Juillet 1937. Pour Badawi, le nazisme s'oppose à la démocratie et il vante le premier au détriment de la seconde, il loue Hitler que la presse démocratique juive représenta de manière incompatible avec la réalité. [2]

Sa position vis-à-vis de la liberté parut dans la série d'études qu'il écrivit sous l'intitulé « *La philosophie des principes politiques sur le fascisme et le nazisme* ». Ces études, qui sont une traduction, révèlent la position de Badawi lui-même qui la traduit vers l'arabe dans l'espoir que les gens en Égypte réfléchissent à ces principes et arrivent à leur juste compréhension (p. 24)

---

[1] Ahmed Abdel Halim, *Abdel Rahman Badawi du nazisme au libéralisme*, Rawak Arabi, n.18, 2000, Le Caire, p.22.

[2] Badawi, son autobiographie, L'organisation arabe pour les études et la publication, Beyrouth, 2000, p.46 et suivante.

La position de Badawi à cette période-là de la liberté et la démocratie se dévoile dans ce qu'il écrivit sur la philosophie nazie, notamment la théorie de la gouvernance, le principe de l'ascension, le parti et l'état.

Le nazisme est plus proche du fascisme et les idées qu'il présente sont probablement ses croyances dans sa vie politique en joignant l'Égypte El Fatah. Il est contre la démocratie de manière évidente à cette période-là tel que se révèle dans ses écrits sur la théorie de la gouvernance proposée par le nazisme. En effet, il trouve que c'est la meilleure théorie pour gouverner. C'est une théorie de la démocratie parlementaire (p.25).

La question soulevée est la suivante: Est-ce que la philosophie existentielle de Badawi qu'il nous présenta dans ses premiers écrits accorde la place aux libertés collectives ? Est-ce que son principe philosophique contribua à la confirmation des mouvements constitutionnels ou, question importante, quel est le rapport entre l'insistance de Badawi sur les libertés collectives et la démocratie et son principe philosophique individuel ?

La position définitive de Badawi vis-à-vis de la liberté et de la démocratie se qualifie dans ce qu'il écrit dans la dernière section de la première partie de son autobiographie à propos de son travail dans le comité de la constitution et son acceptation de ce travail ainsi que sa nomination comme conseiller culturel de l'Égypte en Suisse ainsi que sa position vis-à-vis de la révolution qui était une source

d'inspiration [1] pour ces hommes. Quelle est cette position que Badawi était soucieux de confirmer dans ce qu'il écrivit à propos de lui-même dans l'encyclopédie philosophique et à laquelle il fit déjà référence et qu'il répéta avec plus de détails dans le contexte de son discours concernant la révolution égyptienne ?

Badawi choisit d'être membre dans le comité des droits et des devoirs et du comité électoral [2], (p.33). Il nous donne des détails extrêmement importants relatifs à son travail dans le comité des droits et des devoirs. Il nous montre que le meilleur document qui nous sert de référence en formulant les articles sur la liberté et les droits dans la constitution égyptienne est le projet de la constitution française formulée par l'organisation nationale constitutionnelle qui le mit en vigueur le 19 Avril 1946. Il contient une confirmation des libertés collectives plus que la constitution admise dans le sondage d'octobre la même année qui ne contenait pas d'articles concernant les libertés et les droits, mais qui se contenta dans son début de reconfirmer les droits cités dans la déclaration des droits de l'homme en 1789.

Il passe du comité des libertés et des devoirs et du comité électoral au régime de gouvernance bien qu'il n'en soit pas membre. Toutefois, il était soucieux d'exprimer son opinion concernant la manière dont devait être gouvernée l'Égypte, et ce après la décision du comité de faire du

---

[1] Cf notre étude intitulée *Abdel Rahman Badawi du nazisme au libéralisme*, Rawak Arabi, n.18, Le Caire, 2000, p.33, et nous nous référons dans le corps du texte aux numéros de pages dans cette étude.

[2] Abdel Rahman Badawi, *Mon autobiographie*, premier volume, p.338.

régime républicain le régime du pays. Il nous explique sa position vis-à-vis de la cause soulevée en Mars 1954, à savoir: Est-ce que le régime doit être parlementaire ou présidentiel ? La tendance dominante était d'opter pour le régime parlementaire, bien que Badawi ne le soutienne pas (p.35). C'était son point de vue à cette période-là. Mais il informe qu'après la gouvernance de Abdel Nasser il tendait à préférer le régime parlementaire au régime présidentiel parce que l'autorité du président de la république dans le régime parlementaire est limitée et que sa présence est presque purement formelle étant donné qu'il est élu par le parlement et non par le peuple directement (p.37).

Tels étaient les principes que Badawi nous présenta dans le contexte de son discours concernant son effort dans le comité de la formulation de la constitution. Ils nous dévoilent une connaissance profonde et précise du sens des droits de l'homme et de ses libertés, et en même temps une solution à cette contradiction ressentie entre son soutien du concept de gouvernance dans le nazisme et qui s'étendit vers la préférence du régime présidentiel pour gouverner et il montre son admission pour le régime parlementaire basé sur ce qu'il perçut au début de l'expérience révolutionnaire en Égypte qu'il critiqua sévèrement. Il affirme: « Abdel Nasser et le conseil de la révolution vinrent avec leur fausse constitution promulguée en 1956 et ils confisquèrent totalement tous ces droits et ces libertés et les remplacèrent par les contraintes qui détruisirent les droits des égyptiens et leurs libertés [1].

---

[1] Om Zein Ben Cheikh, *Ecrits philosophiques à propos de la révolution tunisienne*, Aorak Phalsaphia, n.31, Le Caire, 2012.

Dans le deuxième volume de son autobiographie, il critique beaucoup Abdel Nasser, c'est une conséquence normale de sa transformation de la tendance nationaliste à laquelle il crut toute sa vie quand il s'intégra à l'Égypte El Fatah vers sa préoccupation des libertés dans la période qui suit la révolution de Juillet puis sa critique de cette révolution après qu'elle prit un tournant communiste. Cela apparaît dans ce qu'il écrivit à propos de « la honte et la défaite » quand il dit: « Avec sa précipitation habituelle non raisonnée et sa non perception des conséquences, Abdel Nasser donna à Israël l'occasion propice pour attaquer. » ou ce qu'il écrit sous l'intitulé « *Le sentiment de honte* »: « Je renonçai donc à tout en Égypte: un gouverneur despotique, un peuple sans cerveau ni volonté qui obéit à tout oppresseur. » (p.95). Il écrivit sous l'intitulé « *Et le cauchemar se dissipa* »: « Le 28 septembre 1970, un cauchemar terrible se dissipa, cauchemar qui le tortura pendant dix huit ans au cours desquels le peuple égyptiens connut les pires types de tortures et humiliation et fut terriblement vaincu: Abdel Nasser mourut ce jour-là » (p.237)

Badawi refuse les orientations de la révolution communiste de Juillet et sa critique verse sur Abdel Nasser non à cause de sa non démocratie à notre avis mais à cause de son communisme: c'était donc l'animosité entre Badawi et la révolution dont il était l'inspirateur après que l'Égypte se tourna vers le communisme.

Les positions philosophiques de la révolution en Juillet étaient variées et limitées à deux appels: le premier confirme

les orientations communistes de la révolution qui cherchent à réaliser la justice sociale. C'est un appel en accord avec la modernité à quoi aspirait l'Égypte et la révolution de Juillet, avec le souci de plusieurs d'ouvrir la voie à la religion et aux valeurs éthiques ; de là la vacillation dans la nomination de l'orientation politique de la révolution entre le communisme scientifique d'une part, et le communisme arabe d'autre part. Se multiplièrent les écrits sur le communisme dans l'Islam ou l'Islam communiste.

Le second appel était sûrement évident dans la confirmation de la liberté individuelle. Nous le trouvons chez Abdel Fattah el Didi au début de la recherche sur la philosophie de la révolution, ainsi que chez Badawi dans sa critique et son évaluation de la révolution. le côté sur lequel insista Hassan Hanafi qui était contemporain à la révolution de Juillet 1952 et la révolution de Janvier 2011, tel qu'il apparût dans ses premiers écrits et ses écrits actuels est, probablement, le rapport entre Abdel Nasser et la révolution, sans allusion à la formation militaire ou éclaircissement de ce dernier dans le parcours de la révolution, et sans prise de conscience évidente de la contradiction entre l'organisation militaire de la révolution et l'appel à la liberté individuelle, ni la contradiction essentielle entre le militaire et le religieux, ou entre la révolution et les frères musulmans, c'est ce que nous aborderons dans les paragraphes qui suivent.

3. La révolution du 25 Janvier et la philosophie

Si nous passons des différentes positions philosophiques de la révolution du 23 Juillet, qu'elles soient en faveur ou cherchant un fondement philosophique de la révolution ou

une critique opposant qui refuse les applications pratiques des principes que la révolution elle-même déclara comme orientation communiste et qui confirment la justice sociale et remettent la liberté et la démocratie à la position des philosophies vis-à-vis de la révolution de Janvier 2011, ou plus précisément du rôle de la philosophie dans cette révolution, nous trouverons que la scène révolutionnaire égyptienne qui se lança de la place Tahrir n'attendait pas que la philosophie lui offre des principes nouveaux pour la révolution, et les philosophes ne répondirent pas à leurs attentes. Nous trouvons que le temps n'est pas suffisant pour recenser les contributions des philosophes dans l'analyse de la révolution égyptienne.

Il est vrai que certains philosophes européens vivants firent des efforts contemporains à la révolution tunisienne qu'aborda le Français Alain Badieu et l'Italien Toni Nigeri. Le premier y vit des révoltes populaires réclamant la liberté, et le second confirma que c'était une révolution réclamant la démocratie communiste, mais la révolution égyptienne nécessite plus de temps pour présenter certaines positions philosophiques vis-à-vis d'elle. Nous fîmes allusion dans le numéro consacré par Aorak Phalsaphia à la philosophie et la révolution de Janvier 2011 et qui contient diverses contributions de différents pays arabes. Nous nous arrêtons uniquement sur les contributions égyptiennes qui abordèrent ce que nous sommes sur le point d'aborder. Nous choisîmes cinq contributions de trois générations qui présentèrent la relation entre la philosophie et la révolution. La première est la génération des pionniers représentée par Hassan Hanafi qui suivit les deux révolutions égyptiennes, la révolution de

Juillet 1952 et celle de Janvier 2011, et il a de nombreuses contributions dans les deux. La seconde génération est la génération qui grandit avec la révolution de 1952, la génération intermédiaire, représentée par Mohammed Seffar, professeur de sciences politiques à l'université du Caire, et Magdi el Guezeri professeur de philosophie à l'université de Tanta. La troisième est la génération contemporaine des jeunes de la révolution de 1952 mais qui participa à la révolution de Janvier. Parmi les écrits de cette génération, nous choisîmes les travaux de khaled kotb, professeur de philosophie à l'université de Fayoum et Ghidane el Sayyed ali, professeur de philosophie à l'université de Béni Sweif.

1. Hassan Hanafi: la religion et la révolution, la créativité révolutionnaire

Au début, pour connaître la position de Hassan Hanafi vis-à-vis de la relation entre la philosophie et la révolution, nous devons exposer les grandes lignes de sa philosophie. Notre approche sera une allusion répétée qu'il présenta dans ses deux autobiographies, et l'importance de cette allusion vient du fait qu'elle constitue une précision de son orientation philosophique depuis la période où il était étudiant en Égypte, puis le début de son voyage pour faire des études supérieures à Paris. Cette orientation part de son ambition d'étudier la méthode islamique en général dont il posa les bases dans sa thèse de doctorat et il y continua ses recherches après son retour au Caire en 1966 dans ce qu'il appela *le projet du patrimoine et du renouvellement*.

Hanafi précisa ce projet dans trois sections qu'il appelle « *fronts* », le premier qui nous intéresse c'est ce qu'il appelle la position vis-à-vis de l'ancien patrimoine et où il vise de relire les sciences islamiques à la lumières des causes de l'époque. Cette section commença par l'étude des sciences de l'origine de la religion sous l'intitulé: « *De la croyance à la religion* ».

La remarque évidente pour le lecteur qui suit la production intellectuelle de Hassan Hanafi est la suivante: l'apparition de la révolution comme titre principal dans la première section de son projet scientifique. Il contient cinq volumes. La révolution apparaît aussi comme titre principal dans ses ouvrages culturels généraux destinés aux non spécialistes et elle apparaît aussi dans huit volumes sous l'intitulé « *La religion et la révolution en Égypte* ». Nous pouvons nous référer à son ouvrage en anglais intitulé « *Le dialogue entre la religion et la révolution* ». Cela nous montre que Hanafi est préoccupé par la cause de la révolution et plus précisément la cause de la croyance et la religion, ou la religion et la révolution [1] tel que le montreront ces deux groupes de travaux.

Il dit dans une première tentative d'autobiographie justifiant son ajout au volume « *Le radicalisme musulman* »: « Je trouvai dans cette autobiographie que j'écrivis une introduction à la première déclaration théorique « le patrimoine et le renouveau » notre position vis-à-vis de

[1] Cf son étude intitulée *De la croyance à la révolution: une tentative pour reconstruire le radicalisme religieux*, en cinq volumes, presse Madbouli, Le Caire, 1988, et *La religion et la révolution en Egypte*, huit volumes, Libraire Madbouli, Le Caire. *Religions dialogues and revolution, essays on judaism, christianity and islam*, Anglo-egyptian Bookshop, Cairo, 1977.

l'ancien patrimoine publié en 1980 et qui était la première introduction théorique qui essaie de reconstruire les anciennes sciences, la science de l'origine de la religion, à savoir: « *De la croyance à la révolution* » publié en 1988. Je la trouvai proche de l'étude du radicalisme musulman qui récence le conflit entre les frères et la révolution pendant trente ans, mon autobiographie a le même sujet, mais, en tant que cas individuel, je fais partie du radicalisme musulman dans ses interactions avec la révolution égyptienne »[1]

Hassan Hanafi n'aborde pas seulement les frères ou la révolution et le radicalisme, mais ses analyses sont fondées sur le fait qu'il fait partie du radicalisme islamique, et le but qu'il précise et qu'il cherche à atteindre et sur lequel il insiste est la réconciliation entre les frères et la révolution. Cela est évident dans la deuxième tentative pour écrire une autobiographie dans son ouvrage intitulé « *Les soucis de la pensée et de la patrie* » où il exprime sa relation avec eux. Il dit: « La révolution égyptienne éclata en Juillet ; le roi fut chassé et la république fut déclarée, ainsi se réalisa le grand rêve de détruire le roi et la corruption des partis…ce même été, je me dirigeai vers la branche de bab el chereya des frères musulmans et nous rejoignîmes avec quelques collègues de secondaire les frères, nous les révoltés. Je m'intégrai donc aux frères la même année de la révolution: nous n'avions devant nous qu'une organisation, à savoir les frères, nous les partisans des musulmans…l'entente était

[1] Hassan Hanafi, *Tentative préliminaire pour une autobiographie*, dans la sixième partie: *De la religion et la révolution en Egypte, le radicalisme musulman*, Librairie Madbouli, Le Caire, p.207-208.

parfaite entre les frères et la révolution les deux premières années de la révolution. Le groupe ne se dissout pas...ils sympathisèrent avec le groupe. L'entente entre les frères et la révolution se dissipa après l'accord de l'évacuation de 1954, et ce qui fut connu sous le nom de la crise de Mars. Je vécus le conflit entre deux législations: la législation de la religion et celle de la révolution. C'est ce que j'essayai de réaliser plus tard dans « *La gauche islamique* » et dans « *De la croyance à la révolution* » et de fonder la religion de la libération dans l'Islam »[1]

Il ajoute une démonstration de son appel ou ce qu'il appelle « *la grande mission* », à savoir la réconciliation entre les frères et la révolution, entre la religion et le progrès. Cela après la nationalisation du canal de Suez et la transformation de Abdel Nasser en un héros national et en symbole de la liberté dans le tiers-monde (p.618-619).

Plusieurs articles étaient déjà écrits sur lui dans la page « *L'opinion* » dans le journal « *La république* » sur les frères musulmans: « Que perdit le monde en anéantissant les frères ? », « Comment peut-on développer la pensée des frères ? »[2]. La relation entre les frères et la révolution est l'axe de l'ouvrage de Hassan Hanafi qu'il construit pratiquement dans son projet à base scientifique intitulé « le patrimoine et le renouveau ». Il s'énonce clairement dans: « *De la croyance à la révolution* », à la lumière de ce que nous mentionnâmes des allusions de Hanafi à cette relation

---

[1] Hassan Hanafi, *Autre témoignage sur une deuxième tentative pour une autobiographie, soucis de la pensée et de l'état*, Deuxième partie, dar Kabaa, Le Caire, 1998, p.614.

[2] Hassan Hanafi, Ibid, p.245.

dans ces deux autobiographies, nous pouvons lire ce qui se passe actuellement en Égypte, à savoir le rapport entre les frères et les militaires.

La réconciliation est donc l'objectif de Hanafi. Nous avons deux remarques à ce propos. La première est que la réconciliation est un appel procédural qui diffère de la réforme qui est un concept théorique. La réconciliation est une question pratique pragmatique, elle ne se produisit pas jusqu'à présent, et par suite, c'est un facteur du conflit et de la déconstruction politique, et la compétition sur le pouvoir actuellement entre les frères et le pouvoir militaire transitoire qui gouverne actuellement. C'est là la deuxième remarque que nous ne pouvons commenter maintenant qu'en disant que ce sont deux cercles incompatibles et peut-être en parallèle. Par conséquent, ils sont clairs pour la position de Hanafi qui nous exige de passer de ses écrits sur la révolution de Juillet à ses écrits sur la révolution du 25 Janvier 2011.

Hanafi précise que la révolution égyptienne, après la révolution tunisienne, montra que la conscience arabe est capable de la créativité révolutionnaire individuelle et collective, élitique et populaire, de dépasser les modèles révolutionnaires connus: française, bolchévique, américaine, chinoise, turque, Europe de l'est...voire, selon lui, elle dépassa son modèle qu'elle-même suivit depuis plus d'un demi siècle, la révolution par les armées menée par les officiers libres. Nous choisîmes parmi les écrits des études de la créativité révolutionnaire où il trouve que la révolution comme l'art, la pensée et la science est créativité, et ce qui

caractérise le plus la créativité: l'intuition soudaine, l'imprévisibilité, le saut, le sérieux et la créativité. Cela dans quatre paragraphe qui sont: la créativité révolutionnaire, les défis de la révolution puis l'union révolutionnaire, la contre-révolution. Nous allons montrer brièvement ses positions vis-à-vis de ces questions. Premièrement: la créativité révolutionnaire, il précise sa créativité du fait qu'elle est collective, spontanée, pacifique, et ses nominations ...il s'agit d'une révolution de jeunes, révolution de la place Tahrir, révolution des rebelles, la modestie et renoncement à l'individualisme au profit de la collectivité de la part de ceux qui la firent éclater sur le réseau d'abord. Le programme de la révolution était spontané: libérer l'individu de l'oppression, torturer les postes de police, la loi d'urgence, les jugements provisoires et les tribunaux militaires, la suffisance assurée au citoyen de ses besoins fondamentaux, comme le pain, le logement, le médicament, l'enseignement, ou le libérer de la pauvreté, de l'humiliation et de la faiblesse.

La créativité révolutionnaire se manifeste dans la voie pacifique de la révolution. Elle ne se heurta pas aux policiers ni aux appareils de sécurité mais à la foule révoltée avec toute sorte de violence. La créativité révolutionnaire se manifesta aussi dans les noms des jours et des semaines de la révolution: *le vendredi de la colère*, *le vendredi du départ*, *la semaine du défi*, *la semaine de la résistance*. Ils révèlent tous la volonté, la persévérance et le refus des solutions temporaires qui cherchaient à entourer la révolution pour l'assiéger et l'anéantir, se vengeant ainsi. Les facteurs de sa continuation viennent d'elle-même par

l'abstention, la coopération et les nécessités de la vie quotidienne volontairement, par exemple les donations alimentaires, médicales, en eau, et le traitement dans les hôpitaux sur place avec des appareils médicaux modernes pour soigner les blessés et sauver les martyrs.

Dans cette étude, Hanafi aborde les défis de la révolution: si la créativité révolutionnaire est l'aspect positif de la révolution, les défis de la révolution sont son aspect négatif. Par exemple les dangers, les obstacles ou les interdits et les risques de la révolution. Si la créativité révolutionnaire est un saut en avant, les défis de la révolution sont un pas en arrière. De toutes les révolutions, naquirent des contre-révolutions. La révolution est mouvement et marche. Elle contient ses contradictions internes, le flux et le reflux, l'action et la réaction. Il nous cite quelques défis de la révolution où la position des militaires paraît différente de ce qu'il mentionna sur la révolution de Juillet. Parmi ces défis:

1. La contradiction entre l'armée et la révolution. L'armée, qui était le défenseur de la révolution, devint son adversaire.

2. L'armée entourant la révolution et calmant sa colère par des sédatifs temporaires et par la réalisation partielle des réclamations révolutionnaires.

3. L'avidité de pouvoir de la part des militaires est connue dans l'histoire des révolutions depuis Napoléon.

4. La chute de la tête du régime et non de son corps

5. Apparition de contradictions entre les révoltés eux-mêmes. Ce sont des tribus différentes qui se rassemblèrent

par des moyens de communication modernes sans connaissance préalable ni expérience politique commune.

6. Refroidissement du zèle révolutionnaire avec le temps, et arrêt du flux révolutionnaire avec le temps.

7. La révolution est plus la destruction d'un régime que l'instauration d'un nouveau régime. Détruire est facile, construire est difficile.

Hanafi s'arrête sur le troisième paragraphe: l'union révolutionnaire arabe qui se constitue par l'unité de ses slogans: « *Le peuple veut faire chuter le régime* » ; ce slogan se répandit très vite dans toutes les révolutions régionales avec des modifications adaptées à chaque nation. La demande est unique, changer le régime représenté par sa tête après que toutes les institutions constitutionnelles soient devenues formellement falsifiées.

Il aborde finalement la contre-révolution à laquelle il consacrera plus tard une étude à part. Il trouve qu'il n'est pas suffisant de prévenir les défis de la révolution mais il est aussi nécessaire de prévenir contre les dangers de la contre-révolution. Les défis sont les obstacles et les dangers qu'affronte la révolution à l'instant de son éclatement alors que la contre-révolution est l'assassinat de la révolution et son entourage par derrière après sa première victoire et sa grande réussite dont les causes et les facteurs furent analysés par tous.

La contre révolution émane des plis de la révolution. L'ancien régime fut pris à l'improviste et crut qu'il était en paix, lui qui disposait de la sécurité, de la police, du parti, du pouvoir et de l'argent. Dans l'extase de la victoire et de

la continuation de la réalisation des réclamations de la révolution, le corps commence à se mouvoir. L'ancien régime reprend conscience après le choc. Celui qui avait en mains le pouvoir, l'argent et la sécurité ne s'écroule pas facilement. [1]

2. Seffar: la scène révolutionnaire et l'anthologie du présent

Mohammed Seffar, professeur de sciences politiques à l'université du Caire qui lit beaucoup dans la philosophie, aborde la question de la relation entre la philosophie et la révolution à travers la lecture d'Averroès de *La république* de Platon. Il parle d'un drame révolutionnaire que vécût l'Égypte pendant dix-huit jours dont les événements continuèrent à éclater, et qui pousse à s'interroger sur le rôle de la philosophie dans la révolution. Il cherche dans son étude à situer l'idée de la révolution dans les traditions de la philosophie politique.

Dès le début, il place sur la même ligne les différentes positions par rapport à l'idée de révolution dans les traditions philosophiques. On trouve la position d'Aristote qui était contre la révolution, et Marx, son contraire, qui l'adopte. Entre les deux, la position du philosophe allemand Emmanuel Kant sur lequel il comptera comme outil analytique qui réponde à la question principale qui se pose: à savoir, préciser le rôle que peut jouer la philosophie à l'étape post-drame révolutionnaire en Égypte. Sur ce, il

[1] Hassan Hanafi, *La créativité révolutionnaire*, Aorak Phalsaphia, n.31, Le Caire, p.83-95.

distingue la position intermédiaire de Kant et son application à la réalité égyptienne se basant sur la lecture de Foucault de la conception de Kant sur la révolution. Il insiste sur la question qui, selon Foucault, apparut pour la première fois dans le texte kantien, à savoir: « Que se passe aujourd'hui ? », « Que se passe maintenant ? », la justifiant en disant que la problématique de cette étude est de rechercher dans l'essai de Kant une anthologie du présent qui réside dans la question: « Qu'est ce que la révolution ? ». elle essaie de faire revivre l'instant présent à nous, pour trouver le lien convenable de mouvement, dans cet instant auquel nous appartenons, nous ici et maintenant. Il trouve que l'utilisation du concept de Kant « *la révolution comme scène* » comme outil analytique pour connaître la nature de l'instant présent invite à parler du rôle de la philosophie dans la révolution à notre instant présent. [1]

En braquant la lumière sur la scène révolutionnaire en Égypte à travers le concept de Kant sur la révolution, l'image suivante apparaît. Un acteur collectif de type nouveau qui se refuse aux unités d'analyses habituelles telles que le groupe ou la classe ou le réseau. Par sa souplesse, il put former un noyau qui attire des secteurs sociaux différents. Mais on reproche à cet acteur collectif son manque de forme arrangeante et d'idée globale ou d'idéologie concernant la conception d'une nouvelle présence politique, sociale et économique.

---

[1] Mohammed Seffar, *La philosophie et la révolution*, Aorak Phalsafia, n.31, 2012, Le Caire, p.82-83.

Par conséquent, que la révolution comme scène manque de changement profond et de large espace pour le changement, cela fait que se qui se produisit soit proche d'un soulèvement populaire que d'une véritable révolution. Bien que la philosophie ne joua aucun rôle dans l'incitation à la révolution ni son éclatement, ce défi auquel fait face la révolution constitue une occasion propice pour la philosophie pour continuer la mission historique des forces révolutionnaires. En d'autres mots, il dit: « Si la philosophie ne joua pas le rôle d'avant-garde et s'absenta du même drame révolutionnaire, elle peut à cause de ce défi, jouer le rôle de gardien de derrière et avoir une présence sur la scène révolutionnaire ». Le rôle de la philosophie pour lui consiste à faire une deuxième véritable révolution.

Il aborde longuement le rôle de la philosophie comme gardien en arrière de la révolution comme scène. Il trouve que, pour que la philosophie puisse jouer le rôle de gardien en arrière afin de terminer la mission d'approfondir et d'élargir le changement révolutionnaire sur le plan de la relation entre les spectateurs de la scène et l'événement lui-même, il faut revenir au résumé du livre de Platon intitulé: « *La politique* » écrit par Averroès, à savoir profiter du mouvement des événements dans la direction du changement afin de faire passer un projet scientifico-politique qui comble le vide intellectuel, qui fasse sortir les forces révolutionnaires de leur crise au moment actuel, et qui fasse revenir la philosophie sur la scène révolutionnaire après son absence, même si c'était en sa qualité de gardien en arrière et non d'avant-garde. C'est l'espace disponible pour se mouvoir à cette génération qui ne participa pas à

l'événement révolutionnaire, mais qui passa sa vie à y rêver et à y inciter sans le voir ni croire qu'elle le verra.

Avant qu'il n'aborde la lecture de la lecture, il expose une problématique inévitable, parce que sa solution dépend, selon lui, non seulement de comprendre la nature du projet scientifico-politique proposé par Averroès, mais ce qui est encore plus important, de l'intérêt théorique, de la précision les limites du profit scientifique et politique de ce projet au moment révolutionnaire que nous continuons à vivre. Si la lecture d'Averroès tourne dans la galaxie de l'utopisme traditionnel de Platon, par suite elle est juste une tentative de la part du philosophie de Cordoue, pour profiter des circonstances historiques pour présenter un conseil scientifique se basant sur son expérience de la philosophie des Grecs. Ou que Averroès se soit distancié de l'utopie traditionnelle de Platon, et par la suite le modèle chez lui est possible et fait partie du mouvement de l'Histoire. Sa lecture du texte de Platon est donc une tentative de présenter un programme politique dans l'ingénierie sociale. L'importance de résoudre ce problème, tel qu'il nous dit, dépend de la capacité et du taux de profit du texte d'Averroès, au moment historique que nous vivons, réside dans la réponse à la question précédente relative au rôle de la philosophie dans la révolution, ici et maintenant.

Pour ce qui est de la critique de la réalité andalouse à l'époque d'Averroès à travers son utilisation des outils théoriques du problème chez Platon, Mohammed Seffar s'arrête aux allusions et aux fragments répartis par Averroès au troisième essai de son explication. Il est guidé, dans sa

recherche du sentiment d'Averroès du moment du présent qu'il vécut, par des phrases comme: « Ces villes qui existent aujourd'hui », « De nos jours », « Dans beaucoup de nos villes », « Dans notre temps et nos villes », et « Dans ces villes présentes de nos jours ».

A travers la question relative au rôle de la philosophie dans la révolution et l'exposé de la vision de la révolution dans les traditions philosophiques face à la vision de la philosophie dans le positivisme révolutionnaire, la lecture de la lecture insista sur les zones de tension dans le projet d'Averroès dans le but de le dépasser non de le sacraliser. L'idée du gardien en arrière inspirée par Michel Foucault était une tentative de garder pour la philosophie de la place après l'éclatement de la première révolution, sans la moindre contribution de la part de la philosophie, mais elle émanait des jeunes éléments dans leur mission révolutionnaire tel qu'il dit, qui est de dépasser la polarisation, les dualités et les modèles presque sacrés desquels la philosophie fait tomber amoureuse la société. Par la suite, elle contribua, par exprès ou pas, à jouer un rôle très conservateur qui tourna pour l'intérêt de l'ex-élite gouvernante. Il trouve que malheureusement le pardon de la philosophie la première fois se répéta dans la seconde révolution, mais aussi que philosopher ne peut faire sortir au bon moment les forces révolutionnaires, voire le régime politique en entier de l'impasse où nous sommes.

Le rôle de la philosophie, tel que le démontrèrent les événements de la première révolution et ce qui le suit parmi les événements de la deuxième, est qu'elle soit en avant et non en arrière, et cela ne doit pas nous décevoir. Le rôle de

la philosophie est pareil à celui du médecin qui extrait le sérum pour la maladie de l'oppression produite par le corps social au moment de l'explosion révolutionnaire pour le répartir dans les voies secondaires qu'on ne peut savoir à l'avance mais qui se découvrent spontanément devant la philosophie. Le rôle de la philosophie est de dépasser l'histoire philosophique et l'explication en marge et de mener des batailles fictives avec soi même et avec l'Autre, pour arriver à la vérité intérieure et à la gloire suffisante dans le mouvement révolutionnaire que nous vivons, précisément la rencontre entre la technologie internationale et l'existence humaine moderne dans le but de corriger ce qui forme notre existence historique.

3. El Guezeri: la philosophie et la révolution entre concordance et dissidence

Magdi el Guezeri, professeur de philosophie à l'Université de Tanta, aborde la relation entre la philosophie et la révolution selon leur concordance ou leur dissidence. Il expose la première position qu'il appela « concordance » entre philosophie et révolution, confirmant que la philosophie n'est pas loin de la révolution, mais elle est par nature révolutionnaire. La vraie signification de la philosophie est la confirmation de l'indépendance de la raison, sa dignité ,son droit légal de soulever des questions, de penser de manière critique et de se libérer des contraintes de la tendance à la divinisation. La philosophie, pour lui, signifie d'élever le réel anarchique et arbitraire au niveau de la raison et de la logique. Elle signifie également le refus de la certitude et des présupposés et elle confirme la pluralité des idées et refuse la

sacralisation d'une seule opinion. Elle signifie également la dignité de l'homme et sa liberté et elle élève toute tendance éclairante. La connaissance philosophique est par nature révolutionnaire tant qu'elle est orientée dès le début vers le refus du non sens de l'existence, c'est ce qui confirme selon lui la concordance entre philosophie et révolution.

Il pose la question fondamentale dans son ouvrage, à savoir: Si la philosophie avait ouvert la voie à toute révolution, est-ce que la philosophie avait ouvert la voie à la révolution égyptienne en particulier ? Cette question peut nous mener à la réponse à une autre question, à savoir: est-ce que nous avons des philosophes dans le sens connu qui se chargèrent d'ouvrir la voie à la révolution des jeunes Egyptiens le 25 Janvier, et est-ce que nous avions des philosophes qui ouvrirent la voie à la révolution de 1952 ? Il trouve que la participation de ceux qui s'occupent d'activité philosophique était presque nulle dans l'arène politique. Toutefois, il y en a qui se tournèrent vers la défense de leus positions philosophiques, qu'elles soient marxistes ou libérales ou religieuses, considérées comme point de départ essentiels pour le changement, et parce que de tels écrits parurent lus et connus par l'élite uniquement ; c'est pourquoi son influence parut limitée dans la rue égyptienne, mais le mouvement des foules parut encore plus influent et efficace, plus sincère et plus noble.[1]

---

[1] Magdi el Gézéri, *La philosphie et la révolution entre concordance et discordance*, Aorak Phalsaphia, n.31, 2012, Le Caire, p.111-127.

Quand les jeunes égyptiens et le peuple se soulevèrent le 25 Janvier, même si la philosophie n'ouvrit pas la voie à la révolution et à sa colère, leur conscience révoltée remplaça la philosophie avec les théories, les analyses et les discussions intellectuelles qui ne lui parvinrent pas à travers l'élite, quel que soit son rôle, autant que par la rue égyptienne vivante avec toutes ses complications et ses crises. La réalité égyptienne qui sembla loin du rationalisme n'avait pas besoin des méditations de la part de l'élite qui s'occupe de la philosophie. La réalité égyptienne donna naissance à des causes que défendirent et continuent à défendre les philosophes. Elle donna naissance également à tous les slogans lancés par le peuple égyptien: *le changement, la liberté, la justice sociale*. Si la réalité égyptienne parut inerte, passive, éloignée du mouvement et du changement, c'est comme si l'Égypte sortait de la roue de l'Histoire avec tout ce que cela comporte de dynamisme, de développement et de progrès. Si la liberté parut en animosité avec le régime en place, et si la justice sociale parut déguisée, refusée et détestée par l'ancien régime. En outre, si la réalité égyptienne perdit tout fil, aussi fragile soit-il, qui la lie avec la raison et la logique, la révolution contre cette réalité et son changement acquit sa nécessité et sa fatalité. En bref, la réalité égyptienne joua le rôle philosophique dans la découverte des contradictions terribles qui existent entre elle et le monde de la raison.

Il passe à la deuxième section de son étude à la question de la discordance entre philosophie et révolution: il présente quelques exemples qui expriment cette discordance.

La révolution se réalise et s'incarne dans un nouveau régime supposé représenter un changement qualitatif important entre deux époques. Ici, nous faisons face au problème de la comparaison entre l'objectif de la révolution et ce qu'elle réalisa effectivement sur place, notamment quand les leaders révolutionnaires se détournèrent de leur voie dans le travail politique activiste et à leurs discours adressés aux foules et prirent de nouvelles positions dans le cercle des théoriciens et des fonctionnaires. D'où la dissidence et l'écart entre la pensée révolutionnaire et la réalité. Ici vient le rôle de la philosophie pour aborder cette dialectique. Nous avons deux preuves dans deux modèles de positions philosophiques: la position de Hegel vis-à-vis de la révolution française et celle de Berdiaev vis-à-vis de la même révolution.

Il conclut que malgré les différences des points de départ et des circonstances historiques entre Hegel et Berdiaev, finalement ils ont tous les deux presque le même regard critique vis-à-vis de la révolution en tant que fait historique.

Ensuite, il présente le point de vue de Sorrel sur la révolution: partant de son ouvrage intitulé « *Contemplation sur la violence* » où il insiste sur le rôle de la violence dans le mouvement de l'Histoire et l'Histoire ne se soumet ni à la raison ni à la logique autant qu'aux caprices des gens et leurs conflits et leurs désirs. Il trouve que si nous réalisons la signification de la violence chez Sorrel, nous pourrons ainsi comprendre sa vision de la révolution française qu'il considéra parmi les meilleurs exemples mythiques qui laissèrent un impact sur l'Histoire moderne et contemporaine de l'Europe.

De Sorrel, il passe à Marcuse pour présenter sa position vis-à-vis de la révolution: il trouve que, contrairement à Raimond Aron, Marcuse, surnommé *philosophe des jeunes* pendant la révolution des étudiants en France, confirme la fatalité de la révolution et sa nécessité.

Après cet exposé riche sur les positions des philosophes de la révolution, il revient à sa question principale sur la philosophie et la révolution en Égypte. Il trouve qu'une fois atteint la révolution du 25 Janvier, il est difficile de dire qu'elle réalisa en peu de temps depuis son éclatement jusqu'à présent tout ce à quoi elle aspirait comme valeurs et principes tels que la liberté et la justice sociale. Effectivement, elle réalisa beaucoup, mais les grands principes sont difficiles à réaliser et à incarner du jour au lendemain. Si l'espoir de la continuité de l'esprit révolutionnaire est seul capable de nous faire parvenir à ce à quoi nous rêvons tel que la réalisation de la concordance et non l'animosité entre le projet de la révolution et son incarnation effective dans la réalité. Il dit: « Sur toute la terre de l'Égypte entière, les causes de la liberté, du changement, de la justice sociale, qui sont les causes philosophiques du premier degré, se transformèrent en un mouvement de foule et un programme d'action pour anéantir un régime corrompu et despotique. »

4. Khaled Kotb: la révolution dans la science et la révolution politique

Khaled Kotb, spécialiste en philosophie des sciences et l'épistémologie, expose l'étude de la révolution dans la science et la révolution politique. Au début, il précise que le concept de révolution dans la science avait acquis une

grande importance et il est courant aujourd'hui, dans les milieux académiques, qu'on parle de « *concept de révolution* » dans la science comme concept cognitif ayant ses principes et ses cadres. Il se demande: « Quel est l'impact de la révolution politique, telle que la révolution française et la naissance du marxisme à la manière des savants et des philosophes et des historiens des sciences, qui croient aux révolutions scientifiques » [1]

Il montre qu'il y a des chercheurs dans le domaine de la philosophie contemporaine des sciences qui essaient de trouver des rapprochements entre les révolutions sociales et politiques, et les révolutions qui éclatent dans la science où le concept, les caractéristiques, les résultats et les objectifs, les « événements politiques qui mènent aux changements rapides dans la structure sociale pourraient avoir le même effet sur les conceptions et les concepts des sciences. S'il y a une convergence entre les révolutions politiques et les révolutions qui éclatent dans les sciences, s'il y a un rapport d'influence dans les deux révolutions.

[1] Au début, Kotb présente le concept de *révolution dans la science* chez Thomas Kon qui présenta une conception de la révolution dans la science qui fit l'objet de discussion parmi les philosophes de la science. La révolution pour Kon est une transformation conceptuelle et une reconstruction des concepts. Elle est aussi destruction. Il aborde la révolution dans la science d'un point de vue cognitif et non en analysant les mécanismes qui affecte la science de l'extérieur. Kon essaie de nous rapprocher son intention en faisant un parallèle entre la révolution politique. Celle-ci éclate quand commence, dans un secteur quelconque de la société politique, le sentiment que ces institutions ne sont plus capables de résoudre les problèmes résultant de l'environnement qu'elles-mêmes avaient créés auparavant. Ces mots s'appliquent aux révolutions dans la science, la révolution dans la science éclate quand commence, dans un secteur de la société scientifique, le sentiment que le modèle ancien ne peut résoudre le problème et les obstacles proposés par le nouveau modèle.

Kotb confirme qu'il y a une différence radicale dans les deux révolutions, différence qui réside dans le but que chacune cherche à atteindre et à réaliser, parce que la tentative de lier les deux concepts nuit beaucoup à la science elle- même ; c'est là que réside l'importance de la « dissidence » cognitive considérée comme l'introduction nécessaire à toute révolution qui éclate dans la science parce qu'elle cherche à entraver et à dénoncer toute tentative idéologique qui vise à lier la révolution politique et la révolution dans la science ou à mobiliser la révolution pour des objectifs politiques. Il trouve que la dissidence cognitive confirme que la révolution dans la science diffère radicalement de la révolution politique, que ce soit sur le plan épistémologique ou sur les plans des concepts et des méthodes, ou sur le plan de l'objectif et de la fin, la science cherche toujours les conceptions et les méthodes objectives, elle écarte la subjectivité, la science cherche à atteindre un objectif élevé qui est un service humanitaire, alors que la tentative de coller la révolution dans la science à la révolution politique est essentiellement une tentative idéologique qui cherche à diffamer la science de la connaissance scientifique. [1]

Bien qu'il n'expose pas directement la révolution égyptienne de Janvier 2011, l'étude elle-même renvoie, sans le mentionner carrément, au rôle de la science et de l'utilisation des jeunes de la révolution des réalisations de la science à travers les différents sites de la communication sociale sur l'internet pour l'appel, l'incitation, la communication et l'organisation de la démarche.

---

[1] Khaled Kotb, *La révolution dans la science et la révolution politique*, Aorak Phalsaphia, n.31.

5. Ghidane: la révolution dans la leçon philosophique éducative

Dans son étude concernant la révolution dans la leçon philosophique en Égypte, Ghidane el Sayyed Ali écrivit en insistant sur la relation étroite entre la philosophie et la révolution dans les esprits d'abord. Il trouve que la révolution se forme intellectuellement avec la définition de la philosophie.

La révolution vint dans la définition de la philosophie au début, puisqu'il y a un parallélisme entre le sens de la philosophie et le sens de la révolution, si la philosophie est l'évaluation du pouvoir de la raison, elle est une révolution contre la mentalité de la sorcellerie et du délire, et si elle est l'élévation des méthodes des preuves, c'est une révolution contre les méthodes de sorcellerie et d'oraison. Et si la philosophie signifie la révolution contre les pouvoirs de la politique et de la religion, elle est une révolution contre l'injustice, l'oppression et la fausse sacralisation. S'inculque dans l'esprit de la révolution au début du cycle secondaire ce sens, dans le livre scolaire intitulé: « *Principes de la philosophie, de logique et de pensée scientifique.* ». Par suite, se développa le souci de fonder la philosophie après le réveil de la conscience individuelle chez les individus et le rôle de la critique philosophique dans la vie des peuples, la philosophie devait présenter des solutions proposées aux problèmes sociaux, afin que son rôle ne se limite pas à la simple critique et à la découverte des problèmes.

Ensuite, il aborde la révolution et les théories philosophiques au programme philosophique du cycle secondaire en Égypte. Il en choisit la justice, le devoir, la conscience, la mondialisation et la liberté, insistant sur le fait que la philosophie est dans son essence une révolution contre le radicalisme stérile, elle tolère le dialogue fondé sur la raison et la différence des opinions, elle invite les opposants à dialoguer et à discuter avec le mot et la raison au lieu de s'accuser mutuellement et de se battre avec l'arme, elle accepte le dialogue et incite à la compréhension, elle encourage l'initiative créatrice et adopte l'horizon ouvert de la créativité.

Il trouve que la révolution du 25 Janvier éclata contre la corruption et la destruction qui étaient légalisées carrément, l'impasse politique qui pointa à l'horizon de la vie politique égyptienne après l'assiègement des forces politiques officielles (les partis) et la fraude énoncée des élections et par suite le fait légal était impossible et, en termes philosophiques, furent violés les termes du contrats social, celui- ci étant l'accord entre les membres de la société et une élite choisie pour gouverner le groupe [1] .

Il se demande: « Est-ce que la révolution fut kidnappée et tout prit fin ? » Est ce qu'il y a encore une chance de confirmer la civilité de l'état égyptien et de sauver l'Égypte de l'emprise des désertiques (il veut dire ceux qui confondent religion et politique) qui trouvent que la démocratie est péché parce qu'elle est signifie la gouvernance du peuple, alors que la gouvernance est à Allah

[1] Ghidane el sayyed Ali, *La révolution dans la leçon philosophique égyptienne*, Aorak Phalsaphia, n.31, 2012, Le Caire, p.145-161.

uniquement, et que les libéralistes et les laïcs sont des athées qu'il faut écarter, s'ils ne se repentissent pas, ils doivent être battus tel qu'Abou Bakar battît les dissidents. Ou: est ce qu'il y a encore une chance pour que notre Égypte revienne à la lumière de la liberté et à la civilité ? la réponse est *oui* certainement. La révolution égyptienne ne sera pas kidnappée parce que sa civilité est plus forte et la force historique et culturelle et éclairée est énorme, et parce que les jeunes n'accepteront pas le retour à la dictature avec un habit religieux cette fois-ci et parce que le peuple égyptien, s'il est religieux par nature, sa religiosité est naturelle et modérée et n'accepte pas l'exagération et refuse qu'on lui dicte toute sorte de religiosité.

Il aboutit à plusieurs résultats parmi lesquels nous citons:

- La philosophie et la religion sont deux concepts parallèles, et si la philosophie est l'élévation de la valeur de la raison, elle est révolution contre la mentalité des illusions et du délire, et si elle est révolte contre l'injustice et la fausse sacralisation.
- La philosophie cherche à lier programmes scolaires et révolutions, les jeunes de cette révolution ne firent pas cette prétendue dissidence entre la culture de la société – qui vivait dans le patriarchisme paternel – et la révolution contre ce père (corrompu) et son détrônement et le présenter à la justice suivant les théories de la justice, de la liberté et de l'égalité.
- La philosophie et la liberté croient toutes les deux à la justice, à la liberté, à l'égalité et à la rébellion.

• La philosophie est calme et rationaliste, mais elle mène rapidement à une charge émotionnelle comportant l'esprit d'aventure.

• La philosophie ne cherche pas seulement à comprendre le monde mais à le changer. La pensée philosophique, bien qu'elle se meut dans le monde rationnel, se transforme rapidement en une force effective qui œuvre dans le monde réel.

En guise de conclusion :

Au début, nous abordâmes la religion entre la philosophie et la modernité pour introduire l'analyse des écrits égyptiens sur la philosophie et la révolution. A notre avis, la révolution est la confirmation des principes de la modernité que l'humanité chercha à réaliser tout le long de son histoire. Le rationalisme, le progrès, la science, les Lumières, l'humanité, la liberté et la démocratie et la société humaine préoccupèrent la pensée philosophique. La révolution en général est l'incarnation des idéaux de la philosophie de la modernité.

Nous nous arrêtons sur la modernité philosophique telle qu'elle apparut dans le rationalisme critique communicatif qui continue à confirmer la possibilité de réaliser les valeurs de la modernité et de lui ajouter une dimension très importante, à savoir la communicabilité qu'elle reçut du grand développement de la philosophie contemporaine résultant de ce qu'on appelle le tournant langagier. La langue aujourd'hui est l'axe commun entre la plupart des philosophies de l'époque qui confirmèrent le concept de communication entre les individus et l'élite dans

les sociétés, pas de modernité aujourd'hui sans communication ni dialogue et discussion. Ici nous devons lancer le concept de philosophie de dialogue ou éthique du dialogue. Et l'éthique du dialogue est le principe de la modernité.

Sans avoir recours aux traitements des philosophies de Habermas et Carl Otto et leurs disciples en Europe et aux Etats-Unis parmi ceux qui tentèrent de confirmer la communication dans le domaine de l'éthique et de la politique considéré comme bases de la démocratie qui s'effectue à travers les institutions civiles réelles. Ici nous arrivons à l'essence éthique et politique de la relation entre la philosophie et la révolution ; la modernité est le pont par lequel se réalise la communication entre elles. Cela est une introduction au discours concernant la modernité et la révolution partant de la philosophie et de la communication.

TABLE DE MATIÈRE



LA MAISON TUNISIENNE DU LIVRE

BELGECEM MARZOUGUI

45-43 Avenue Habib Bourguiba

Colisée: 1er étage B: 131 - 130

E-mail: mtl.edition@yahoo.fr